田辺　元

懺悔道としての哲学・死の哲学

京都哲学撰書　第3巻

燈影舎



昭和38年に建立された田辺記念碑（北軽井沢）
田辺元ご夫妻の遺骨を埋葬
田辺元直筆『生の存在学か死の弁証法か』の原稿より



記念碑の墓碑銘（裏側）

凡例

一　本書は『田辺元全集』第九巻・第十三巻（筑摩書房一九七三年版）を底本とした。
二　本書の旧漢字と旧仮名づかいは、新漢字（一部を除く）、新仮名づかいに統一し、送り仮名も現代のそれに改めた。
三　但し本書中における引用文の仮名づかいは、原文通り旧仮名づかいとした。
四　今日ではあまり用いられない漢字には、編者の判断で適宜、振り仮名を付した。
五　人名表記は、引用文は原稿どおりとし、その他は現代一般的に使用されているものに改めた。
六　国名と地名についても上に準じた。

目　次〈第三巻〉

懺悔道としての哲学

第一章　懺悔道の哲学的意義

懺悔道 Metanoetik という如き語は、哲学の用語として一般に認められているとはいえないであろう。少なくとも寡聞なる私は、今までこのような語に哲学の範囲内で出会ったことがない。然るに今そのような見慣れない語を導入して哲学を説こうとするのは、ただ徒に奇を衒って内容の陳腐を名称の新奇により蔽わんとするものではないか。私は今かかる疑いに対して何ら弁明する意志をもたぬ。私にとっては哲学が懺悔道メタノエティクとしてのみ可能であること、今や動かすことの出来ぬ真実であり、他から右の如き疑いを受けるかどうかという如き事は、私にとってもはや問題ではないからである。もし右のような不純な動機が私の思索に混入し、事象の客観的必然に主観性の恣意が交わるとするならば、それは私自身が反省し私自身が懺悔すべきものである。慚愧の至りではあるが、痴愚低劣の私には、実際、右の如き、内容の陳腐を外形の新奇で粉飾しようとするような卑しむべき心も全く無いとは決していうことが出来ない。かかる慚ずべき行為に対する誘惑は断えず私の心に潜むのである。実は、他からの疑いとして右の疑問を提起するのも、既に私の心にそれへの傾向兆しが認められるからにほかならない。しかしそれにも拘わらず、私の内に存する反省作用は、どこまでも自らを徹底し、その傾向の慚ずかしさを直視して、これを懺悔せしめんとする。而して一度この要求に随順して懺悔に身を委ねるとき、

感謝すべき不思議議は、もはや右の如き私の慚愧すべき不純悪行を無力ならしめる。懺悔は慚愧の痛苦を医すバルサムである。闇を闇のままで光り燿かす所の絶対光源である。懺悔のこの転換力が恩寵として感謝せられる体験こそ、私のいわゆる懺悔道の核心にほかならない。だから私にとって懺悔道が哲学的に生きる唯一の道であり、それの自覚が私にとって唯一の哲学となることは、もはや前述の主観性の恣意や不純の動機の混入如何等に拘わりなき客観的真実たるのである。懺悔道の威力はそれに付随する疑惑を払い除く。これがその真実を証す一証左であるといってもよいであろう。こういう訳であるから、私は意を安んじて、懺悔道の私にとり必然の哲学なることを率直に告白することが出来る。私にとってはかかる告白 *ὁμολογία* 懺悔 *μετάνοια* を外にして、哲学はあり得ぬ。その懺悔の道に対する自覚こそメタノエティクすなわち懺悔道なのである。道はその道を行くものの自覚であり智慧でなければならぬ。懺悔道が哲学と認められる所以である。

然るに、懺悔道を単に懺悔道と称するに止めず、西欧語を添えてメタノエティクという造語をこれに当てようとするのは、Metanoetik が Meta-Noetik に通じ、理（性的直）観を超越することを語形に表し得るからである。懺悔道は正に理観超越を含意する。すなわちそれは超観道なのである。これは懺悔道哲学が一般の神秘主義哲学ないし直観哲学と区別対立せしめられる重要の特色をなす。懺悔道は自力的直観に基づくのでなく、他力の転換に媒介せられる行信証である。本来真宗特有の概念であるがその意味は哲学の全体に対し根本的重要性を有すると思われる往相と還相との両概念を、その内容の展開に先だち予め使用することが許されるとするならば、懺悔道は一般の神秘主義が往相的観想なるに対し、

正に還相的行道なることを特色とするともいわれるであろう。それが特に哲学を新しくするかと思われる懺悔道の意味なのである。その事を標語的にも表すためにメタノエティクの語は便利である。懺悔道は後思 μετάνοια としての懺悔後悔の道の自覚であると同時に、μετανόησις すなわち超観の自覚であるから、Μετανοητική, Metanoetik と呼ばれ得る。もちろんその直観超越の意味は漸次内容的に展開せられなければならないが、差し当り語の意味を注意することも無益ではないであろう。

　ところで哲学が懺悔道であることを説くのも、また懺悔道以外においてするのではない。私はメタノエティクとしての哲学をメタノエティシュに語るのである。それが如何なるものとして受け取られるかは私の与り知らざる所である。私はそれをもただ私の懺悔の機縁とする外ない。私は私自身の罪悪深重にして虚偽多きがために、告白が正直であり得ず懺悔が誠実でないことを免れることが出来ぬのを恐れ慚じる。否それどころではない。更に私は懺悔をも自ら誇負する如き我性の醜悪なる根深さに慚愧を抑えることが出来ない。私の浮誇虚栄心と愚痴顚倒心とは、如何に責められ譏（そし）られようとも、一言弁護すべき余地はあり得ぬのである。しかしそれに対しても、私は他からの指摘を謙虚に受け入れることはいうまでもなく、自己の反省をも力の及ぶ限り鋭くして、その不正直不誠実ないし無恥無慙を懺悔するばかりである。否、私の自力はこの懺悔をも能（よ）くすることが出来ないほどに無力であり、私の愚痴顚倒はそれほどにも根深く執拗である。ただ私の内にはたらく懺悔の他力は、それにも拘わらず自らを貫徹して私に懺悔を行ぜしめる。私はただその催起に随順して懺悔を行ずるばかりである。従ってまた懺悔道が私をして懺悔道的に懺悔道を語らしめるという所以である。懺悔道の証がここに見られるということ

も出来よう。懺悔は単にいわゆるメタノイアすなわち後思後悔として過去の罪悪を想起しそれに苦しみ悩みて、それがあらざりしことを後から希願しそれの起これるを悔やむに止まるものではない。それはこのような自己の反省商量に止まるものでなくして、かえって自己の突破 *Durchbruch* なのである。真実には、自己を立てて置いて懺悔を行ずるということは出来ぬ。何となれば、懺悔は自己の行でありながら、自己を突破し自己を放棄する行だからである。あたかもヘーゲルがあらゆる行為の罪責性を説くに際し、罪責の承認を以て自己の没落、運命の審判に対する服従、を意味するものと解した如く、懺悔は自己の没落と放棄を意味するのである。それは正に斯くの如きものとして自己への死の行道にほかならない。しかも罪悪は人間において一時の偶発事でなく、単なる我々の行為の罪過に尽きるものではない。それはいわゆる根原悪として存在の根元に伏在する、存在そのものの否定的規定、なのである。それは絶対者の自由と媒介的なる自由を享有すると同時に、自己の相対性を忘れて自ら絶対者そのものたらんと僭する傾向をも蔵する。これは、否定を媒介とし矛盾的対立の間に成立すべき転換性を原理とする限りにおいて実存たることが出来るのに、これを忘却してこの論を類同に化し否定的媒介を直接的同一に通ぜんとする僭越にほかならない。自由を原理とする実存にとっては、かかる僭越への傾向としての罪悪の潜伏は、単に自己の力で避けることは出来ぬ。それは正に原罪というべきものである。ただこの罪悪の根原性を自覚せしめ、先天的に賦与せられたる自由はかえって直接には不自由の因由であり、それの否定のみ始めて真に自由を保証するものなることを信ぜしむる絶対の否定的転換の恩寵によって、

始めて真の自由は根拠付けられる。この他力恩寵に随順して自己を放棄し自己に死する実存のみ、真の実存として自由に生きることが出来るのである。すなわち生の原理は進んで自己を放棄する不断の死復活にある。懺悔とはこの死復活を自己の価値性（否むしろ反価値性）の見地から行じ行ぜしめられる否定的転換にほかならない。罪悪の懺悔は、私の存在の反価値ないし無価値を、自ら苦悩しつつ自認せしめられて、もはや存在を直接肯定的に要求する価値資格なき自己を、否定的に投げ出すことに始まらなければならぬ。存在の否定的価値規定としての罪悪を、私の存在の根元を蝕む否定性として自覚せしめられることにより、自己の存在資格を自ら放棄するのが懺悔である。いわゆる絶望の反抗心を動かして捨鉢となり消極的なる我性を主張し増長するのでなく、自己の当にあるべき存在に対する願望をば持ち続けながら、それに背反する現実の自己に絶望し、文字通り自己の存在資格に対する積極的希望を絶ち、かかる随順的絶望において自己を放棄するのが、私の謂う懺悔である。

しかし何という不思議であろう。私をかかる自己放棄へと促す力は、同時に私を回復し、一度否定せられた私の存在性を再び肯定に返す力なのである。ひたすらに首を垂れて自己の無価値空無性、否、反価値反抗性を素直に肯う時、かえって不思議にも、一度否定せられた存在が肯定に転ぜられるのである。私の存在はかかる絶対転換に転ぜられて、否定せられつつ肯定せられる。懺悔を行じた私の存在は絶対転換によって回復せられ、救済によって復活せしめられた存在となる。加之（しかのみならず）かかる復活的存在はもはや自己が新しき罪過を加えても、懺悔を不断に行ずる限りその存在性そのものに新しく否定を加える余地無く、従って否定が肯定に転ぜられる翻転の過程に変化が無い。真に懺悔を行ずる者は不断に自己の存

在資格を否定せしめられて、しかもその否定から肯定へと転ぜられる不可思議力を常に体験するのである。この恒常性がいわゆる不退にほかならない。その意味において懺悔の構造は循環的発展として無限である。いわゆる永劫回帰が正当に意味すべき超越的反復の意味において永劫回帰的であり、永遠の刹那充実である。従って有限特殊なる罪過の加重は、懺悔の根本構造を動揺せしめることがない。それは自己の存在を媒介する真実の素地であり原素である。すなわち有限なる自己の無限のエレメントにほかならぬ。このような理由によって私は、私の懺悔の不誠実をもまた私の存在内容に含めて、しかもその罪過が赦免せられ、私の存在が救済回復せられることを信証する。懺悔の否定的側面に対する肯定的側面は廻心（転心）である。同じ *μετάνοια* の語が、懺悔をも廻心をも表す所以である。懺悔は廻心と同様に無限であり、永劫回帰的に無限多回をその中に畳み込むといわなければならぬ。懺悔の否定性が救済の絶対転換の翻転性によって肯定に転ぜられたものが、転心であり廻心である。それが懺悔と表裏相通ずる理由である。懺悔における存在の自己放棄がそれによって肯定に翻転せしめられ廻心に転ぜられる救済の力は、私をして絶対の転換力翻転力としての救済力を信ぜしめずにはおかない。否、啻（ただ）に懺悔が救済を媒介するだけではなく、懺悔がかえって救済に媒介せられ、両者転換相入して相即相通することが、懺悔そのものの自力即他力なる行的自覚に属する。すなわち行信不二である。その意は、懺悔が救済の条件であること悔い改めが天国に入るための条件であると思惟せられる如きものであるというのでなく、懺悔そのものが他力に媒介せられた行信であるから、それは更に歓喜感謝報恩の自証を含む行信証の三一的統一にほかならないというのである。懺悔において自己を放棄せしめられて放棄すること

が、同時に復活的に自己を賦与せられ回復せらるる歓喜を媒介する。懺悔はいうまでもなく悔恨の苦痛であり、絶望の悲哀である。しかしこの苦痛がかえって同時に歓喜の媒介であり、悲哀が浄福の母胎たるのである。懺悔によって心が改められ浄められるから天国に入る喜を享受せしめられるというよりも、罪悪深重煩悩熾盛のままで懺悔がこれを涅槃の浄福に方向転換せしめ、それによって歓喜が苦痛の裏に湧くというべきである。摂取救済の喜は懺悔の苦痛の外にあるのではなくまたそれの後に来るのではない。両者は表裏同時に転換相入するのである。懺悔そのものの起発が私の自力に由来するのでなく、かえって救済の大悲たる他力に由来し、自己はこれに随順して、否定の苦痛と共に肯定の歓喜を享受する。而してその歓喜は他力に依るものとして必然に感謝に連なり、更にこれを他に頒ち振り向けんとする、他力への協力、としての報恩に進展する。これが懺悔の証である。絶対他力はそれ自身もまた他力的でなければならないから、かえって相対自立存在を自らの媒介とし、相対の交互関係に現成するのである。ここに懺悔の証が還相として成り立つ。すなわち懺悔は行信証の三一的統一である。懺悔と信心と歓喜（ないし感謝報恩）とは一体を成す。これ懺悔が本来救済の他力即自力なる転換媒介にほかならないからである。懺悔は単なる自力に由来するものでなく、絶対転換の他力に媒介せられる。その他力は一度否定せられた自己の存在を肯定し、死から生へ復活せしめる救済の力であるから、救済が懺悔を媒介するともいわれるのである。否、その存在への否定の転換、死の生への復活というのは、決して単にもとの相対的存在の生へ還帰することを意味するのでなく、肯定と否定との対立を超え生でも死でもない絶対無の超越に転入するによって救済に入り、懺悔を通じて他力は相対を媒介としそれに内在的に救済を

遂げる。これ絶対他力たる所以である。しかも懺悔は自己放棄であるから、自己の行でありながら自己の行でなく、無の行でなければならぬ。それが反抗的絶望と区別せられる随順的絶望を含み、懺悔する自己がもはや主張せられない所以である。念仏者が弥陀の本願力というのは、この絶対転換力翻転力の謂（いい）にほかならない。本願の大悲は絶対転換の大非として現れるのである。絶対転換としての絶対否定の行、絶対無のはたらき、たる大非が、救済の大悲として信証せられるのが他力信仰の核心であるといえよう。大非即大悲、無即愛の行信証が宗教的意識の本質であるといってもよい。大悲といい愛という以上は、それはもとより無我でなければならないから、大悲即大非であり、愛即無であること当然であるが、それが更にこの存在的規定から逆に、大非即大悲、無即愛の体験に自覚化せられる所に、宗教的意識が成立するからである。これに対してかかる大非即大悲という信仰が如何にして可能であるかと問われるならば、私はもはや答えるべき所以を知らない。ただこれに対して一度懺悔を行ずべしというほかない。もちろん上に述ぶる如く懺悔そのものが単に自力の行に属するのでなく、他力に根拠付けられるのであるから、単なる自力を以てこれを行うことは出来ない。必ず他力の催起を俟（ま）つのである。しかし他力の絶対主体は絶対無であり絶対転換の行的主体であるから、あくまでそれは相対的自己に媒介せられたものでなければならぬ。単なる絶対矛盾の自己同一ではなく、自己の死復活に媒介せられた実存的絶対媒介でなければ、絶対無ということは出来ぬ。それを他力というのは、かえって自己を媒介とし、自己の否定転換の原理として信証せられるからにほかならない。その意味においてあくまでそれの他者たる自力を媒介とする。求めよさらば与えられん、という所以である。これが絶対他力である。

仏は無求人であるから、作仏を求めて仏たらんと欲するは矛盾にほかならないと考えられる。しかしさればといって作仏を求めることを全くなくして作仏する所以もまた無い。願求めてしかも強い求めず、求めずして求める矛盾の道が、不通にして通ずるというべきであろう。これは矛盾を解消することではない。自己が直接に有として存在する間は、それに碍げられて通ることが出来ず、強いて通ろうとすればその間に引き裂かれてしまう矛盾に対し、絶体絶命それに身を投じて自己を放棄し、総ての計量分別を捨てて自己の無力を絶対の現実が要求し容認する所に任せて、自ら矛盾の底に死ぬ覚悟を決するとき、矛盾が矛盾のままで容(ゆる)されたものとなり、不通にして通じ通じて不通たるのである。すなわち自力には不通なるものが、他力には可通となる。しかも両者は互いに相媒介するのである。かくして懺悔の他力行は同時に自己の行でもあるのでなければならぬ。自即他、他即自の転換が自己において信証せられるからこそ、絶対転換が絶対無となるのである。この信証を離れて超越的に無媒介に存する絶対無は、実は無というも有であって無ではない。自己同一の無はもはや媒介を絶して有に近づく。それは行の自覚でなく観の内容にほかならぬからである。かかる立場に懺悔はない。そこにはもはや自他の対立を絶する同一が張られて、転換を語る余地が無いからである。それに反し懺悔はどこまでも自己の行にして自己の行でないと同時に、自己の行でなくしてしかも自己の行であるという絶対転換として成立するのであるから、各自にこれを行ずることを勧めることが出来る。その意味において私は懺悔を勧奨して、これを大非即大悲の信証の途であるというのである。もしも大非即大悲という信仰の事実をも何らかの論理に依って論証し得るとするならば、もはや論理の外に行信証の内容はなく信仰の立場はない。すなわ

ちいわゆる他力信仰が同一性的神秘主義と別に成立すべき理由はなくなる。そこでは還相の大悲に対自化せられない往相の即自的大非が、絶対の矛盾的自己同一を成立せしめるであろう。従って絶対還相の転機というべき懺悔の媒介は必要でなくなる。しかしこれは未だ莫論弥陀摂不摂意在専心廻不廻（教行信証信文類三末）という信仰の立場ではない。神学者バルトが、キリストの救いに疑いを挟みその証を求める人に対し、その人の未だ救われていないことを指摘したという話は、東西の宗教家に共通の態度を物語るものであろう。おおけなき事ながら、私の懺悔について語るのもまたこれに似た所がある。絶対転換の方向を決し、循環的発展の廻り方を定めるものは、単に絶対矛盾の自己同一という表現的弁証法ではない。これはなお理観の立場であるから、所詮平等を脱し得ぬ。未だ絶対媒介に達しない。絶対媒介はかえって相対の自己を媒介として中心的に自立せしめるのである。ただ自己自身の転ぜられて転じ、廻らされれて廻る転換の軸としての自己の中心にのみ、その成立の決断は存する。かかる媒介の中心としての座標原点は随所にあり得る無限の自己実存であって、この個点の外に普遍の場所を考えるのは行信の立場ではない。自ら懺悔を行ずるものにとっては、方向の特異性のない抽象的一様なる無の場所という如きものはない。これは観の立場に属する。行為的直観というも、その行為は他力転換の軸を抽象した芸術的表現形成に止まり直観の延長発展に過ぎない。プロティノスが行は観のためであるという所以である（Plotinos, Enneades, Ⅲ, 8,6）。それは死復活の否定的転換における方向の特異、すなわち還相の種的媒介という倫理的協同の社会的限定を欠く。ただこの限定の交互性が種を類化するに依って、個の具体的普遍性が懺悔軸を中心として異方的に交互媒介し合う動的発展的統一を成立せしめるの

である。従って私の謂う懺悔は、私の廻心、すなわち自力から他力への廻心を意味する理である。メタノエティクは積極的にいえば他力の哲学にほかならない。それを私は私自身の進ましめられた途に従って、懺悔道として先ずその否定転換的構造を指摘しようと欲するのである。単なる理性の形式的転換性の自覚によって哲学の明証を保障しようと欲したデカルトの方法的懐疑は、それだけではなお主観性を脱することが出来ない。それの掃蕩は、内容的に空虚なる、客観的に無力の要請たるに止まる。それが真に哲学の根柢として推進力を有する充実した内容を展開することが出来るのは、神の信仰に裏付けられた結果にほかならない。この点から見て Milhaud や Chevalier などが、デカルトの自覚に神の信仰を伴わしめ、我の存在を神の存在に基づくものと解釈しようと欲するのも、理由無きことではない。真の自覚は同一性的生連続の自覚でなく絶対と相対との間における否定転換としての死復活の自覚でなければならぬ。懺悔の自己放棄と他力的復活との転換媒介が、始めて哲学の客観的根拠を明証的自覚に即して保証する。懺悔道こそ我々の誰でもに開かれた哲学の自己媒介ではないかと、私の思惟する所以である。その行信証を措いて哲学を超越的根拠に絶対自立せしめる道は無いと思う。

或いはこのように、懺悔において救済の大非力が大悲心としてはたらき、無の絶対転換がこれを媒介するが故に、懺悔道が哲学の通路となるという如きは、救済の確保を要請し本願の約束を自ら誇るいわゆる本願ぼこりではないであろうか、これはかえって懺悔の核心たる自己放棄、存在否定を滅却するところの自己肯定の要求として、明白なる矛盾ではないか、という疑問がないでもなかろう。実際もし救済が直接に保証せられてあるならば、懺悔の媒介は必要がなくなり、それにおいて哲学が再出発すべき

理由も存しないとも考えられる。しかし哲学が懺悔を転換媒介として救済の成立を自覚する課題を自らに課するのは、懺悔と救済との一方のみ優先的に自立し他がそれから派生せられるという意味においてするのではなく、あくまで懺悔が救済の媒介であり、前者の相対的自力が後者の絶対的他力の媒介となり、それに依って前者が後者に転換せられて不可思議なる超越的回復を体験せしめられるが故に、哲学が媒介の論理を以てこの不可思議なる転換に理性の自覚を介入せしめ、直接の体験を概念の否定的媒介により了得しようとする課題を見出すのである。同一として帰一するのでもなく二者として対立離在するのでもなくして、不一不二、不同不異なる弁証法的関係が行信的に自証せしめられる所に、哲学はその媒介の論理に対する課題を見出す。もし救済が懺悔の媒介を要せずして保証せられるならば、もはや救済は人間の魂の絶対者に対する霊的関係を意味するものでなく、人間の行為と全く離れた同一性的自然的存在の事実とならなければならぬ。それはもはや霊的転換の行信証としての救済というものではなくなる。あたかも懺悔が単に自己の分別心上の出来事として、救済の転換に媒介となることなき直接の心理経験に止まるならば、それは単なる悔恨後悔なる有限相対の経験事実に過ぎず、絶対との超越的転換の行証を意味する霊的体験たることをやめるほかないのと同様である。霊的事実は不可思議にして同一性的に理解すべからざるものであるから科学ならぬ哲学の問題となると同時に、単なる神秘不可思議に止まるのでもなく、その不可思議に何らかの理性的媒介を容れ、行的に否定転換せられる限定としての概念を通じて了得を許すが故に、哲学の理性的自覚、論理的媒介を要求し、問題解決の手がかりを見出さしめるのである。単なる同一性に還元せられるものは哲学の問題とはならぬ。かえって反対に何ら

かの不可思議が哲学の課題として解決を要求するのである。しかし同時に全く論理の媒介、理性の自覚を容れぬ直接なる神秘不可思議は、また哲学の問題となることが出来ぬ。何となれば、解決の媒介に対する手がかりが全く無い所には課題は成立しないからである。救済に媒介せられざる単なる悔恨も、懺悔に媒介せられざる同一性的自然的事実としての救済も、共に哲学の課題とならぬ所以である。ただ懺悔と救済との交互の行信的媒介にのみ哲学はその課題の解決に対する自覚の手がかりを見出す。すなわち絶対と相対とが絶対媒介的に統一せられ、超越と内在とが行的に転換相入するからである。懺悔に媒介せられ、どこまでも存在に対する資格の要求を放棄せる、従って救済における存在の回復復活をも断念せる魂のみ、絶対の大悲心転換力に転ぜられて存在を超越的媒介的に回復せられるのである。それは同一性的自然必然に属せざる絶対の大悲心大非力に属する不可思議にほかならない。もしこの大非即大悲の本願を自己に僭取して、これを必然なる出来事と自負する如きいわゆる本願ぼこりに陥るならば、それこそ絶対を冒瀆する罪悪にほかならない。それは正に大法を誹謗する反逆である。神仏への背反なる罪である。かかる罪は正に懺悔の媒介を通るのでなければ救われることは出来ぬ。大無量寿経における阿弥陀如来の第十八願において、正定聚の位を約束する往生必定の絶対救済の本願といえども、五逆と誹謗とを除くという但書を付けている。如来の大悲本願たる他力を自己に僭取せんとする反逆者誹謗者は、決してそのまま救済に与ることは出来ぬからである。ただ懺悔によって自己を放棄し存在資格を否定することを媒介としてのみ能く救済に入らしめられる。しかも懺悔は、この誹謗の罪も赦さるる救済の媒介なる不可思議を、懺悔者に体験せしめる。それに対しては、本願ぼこりどころではない、ただ

不可思議力に対する戦慄と感謝とがあるばかりである。否、罪悪深重の凡夫、極重悪人たる私においては、その本願ぼこりへの傾向さえ啻に存在するばかりではなく、それは懺悔と救済とによってもなお消滅せしめられることなく存続するのである。私は救済の不可思議に対する戦慄と感謝との裏に、本願ぼこりへの傾向をも脱却する能わざるほどに罪悪深重なることを、慚ずかしくも懺悔しなければならぬ。ただ大非即大悲の不可思議救済力は、この深重なる罪悪への傾向を消滅せしむることなくそのまま、煩悩を断ぜずしてこれを向け変へ転換するによって、救済に入らしめる。懺悔において戦慄と感謝と誹謗とがあくまで相入循環するのが、正に懺悔と救済と罪悪との交互関係である。ただこの循環によって、救済は本願ぼこりの誹謗罪悪に連なりながら、懺悔を媒介として後者をそれに転ぜしめ、懺悔は罪悪への傾向を消滅せしむることなくしてその方向を転換せしめ、これを救済へと媒介する。本願ぼこりの誹謗罪悪さえも懺悔を媒介として救済に転ぜられるが故に、懺悔の無限構造は戦慄を含みながら救済への信頼を保持せしめるのである。懺悔は如何なる煩悩罪障をも断ぜずして救済に転換する。而して如何なる救済も懺悔を媒介とすることなしには成立することがない。救済と懺悔とはどこまでも一ならぬものとして否定的に対立しながら、しかもまたあくまで相離るることなく二ならざるものとして相即交流するのである。両者は正に弁証法的緊張において不同不異の動的統一を保つといわなければならぬ。不断の分離に臨みながら危き相即に立つのが両者の相互関係である。かかる危き連繫に、本願ぼこりの同一性的結合が入るべき余地の無いこと、懺悔の自己放棄が戦慄と感謝との交流循環としてその恐れ戦きに拘わらず、否正にそれ故に、救済の確信を媒介するのと同様である。自己の存在性に対する要求を完全

に放棄して懺悔の首を垂れたものは、正にその否定の肯定へ転ぜられる転換を、救済の不可思議として信証しながら、しかもその確信の裏に、断滅せらるることなき自己執着の煩悩の故を以て、なお救済の予定に漏れるのではないかという不安と、同時に懺悔救済の媒介の関係からは容れるべき余地無きに拘わらず依然として断滅せらるることなき本願ぼこりの自己肯定的反逆性とを、残留せしめる。このようにあくまで絶対の転換、表裏二重の動的危機、において、その絶対転換の大非力は、正に本願の大悲心として救済を成就し、その救済の絶対媒介性統一性が、その否定的媒介として絶対否定に対する相対的肯定を懺悔の自発性として要求するに依って、懺悔が救済の媒介となるのが、両者の弁証法的関係である。あらゆる肯定が同時に否定であり否定的に媒介せられながら、如何なる否定も単に消滅せらるることなく肯定へと転換せられる絶対転換の絶対媒介的弁証法論理は、愚者凡夫に対し懺悔道において通路を開くことこれに由って明らかであろう。愚者凡夫の哲学は懺悔道としてのみ路を通ずること今や疑いを容れまい。既に古代において哲学者の典型なるソクラテスは、その無知の知の反語を以て懺悔の途を歩んだのである。宗教的救済の他力信仰は未だ展開せらるるに至らなかったとはいえ、即自的には既に、無知の告白が知の積極性に転ぜられる媒介となるということこそ反語の核心をなすのであって、それは正に懺悔に通ずる。すなわちソクラテスのダイモンの否定的戒告が、あらゆる直接肯定の独断執着を去らしめ、如何なる直接の肯定にも無否定無媒介に固執しそれに捉わることを脱却せしめて、自由無碍の絶対否定に至らしめるものと解せられる。ただその無碍自在は単なる自力の達成する所ではなく、ダイモンの戒告はかえって自力を他力に転ぜしめる懺悔の自己放棄を意味すべきであるとするならば、ソ

クラテスの倫理的実存はその含む宗教性を、反語の懺悔化に由って展開するであろう。弁証法が最初にソクラテスの論理であったのは当然である。哲学が主体的実存の自覚として発現したのはソクラテスにおいてであったこと怪しむを須いない。今日の宗教哲学に大きい影響を及ぼしつつある十九世紀思想家の一人キェルケゴールの学位論文が、Der Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates (1841) であったことも首肯せられる。ソクラテスの主知主義は未だ、他力的救済と対自的に媒介せられた懺悔道を展開したとはいえないけれども、即自的には既にこれをその反語弁証法に含蓄していたのである。これに反し親鸞の教行信証は他力救済の宗教をほとんど完成的に確立したものであるが、しかしかえって救済の媒介としての懺悔は、教理の内に特定の契機としての位置を与えられず、むしろ教理の前提としての背景通路として予想せられる傾向が著しい。これは宗教教理の立場から観て当然の事ともいえるけれども、しかし親鸞教としての浄土真宗が、その宗祖の精神に反して無反省無良心なる念仏門に堕落した理由の一つに、宗教的救済の媒介としての懺悔の倫理的理性的契機を欠いたことが考えられることも否定出来ない。仏教の自力聖道門に多少の修道的鍛錬の要素を残すに反して、他力易教の念仏門が文字通りに易行安易なる世俗生活を以て、救済に不足なき念仏の地盤と解し、親鸞における深刻なる悲痛の懺悔と地獄一定の自覚とを喪失して、ほとんど全く宗教の面目を失墜しているのは、懺悔の道を見喪ったからではないか。これは宗教に対する倫理的理性の媒介が、否定的に対立し従って独立しながら、しかも不離に相即する関係を思わしめずにはおかない。他力大悲の救済は、何らの倫理的努力をもなすことなくして自力の無能を説き他力の全能を謳歌する安逸無慙の徒に注ぎかけられるのではな

く、自力を傾注してしかもその無力に慚愧し、懺悔を行ずる求道者に始めて成就するのである。大悲は大非の否定転換においてのみ現成する。救済の歓喜は懺悔の悲痛に表裏相即するのでなければならぬ。

蓋し哲学は理性の自律に従ってこの自己から出発しながら、その自己が世界からの限定を通じて、自己と世界とのいずれにも限定せられずして両者の転換的交互媒介性を成立せしむる絶対無の媒介たることを自覚せしめられ、無における有すなわち空有たること、死を通じて生かされつつ生きる超生死的復活存在なること、を信証せしめられるのでなければならぬ。その信証の媒介たる行が懺悔にほかならない。哲学の求める絶対は絶対無の外にはない。有は総て無に対するものとして相対たらざるを得ないからである。ただ無のみ絶対無として有無を超える絶対たることが出来る。而して有の相対をかえってその媒介として同時に自立せしめ、無における有として超有無的に存在せしめるのが無である。かかる有として否定転換せられることが懺悔の行である。懺悔において自己が向きを変えらるるに依って、始めて哲学の主体が可能となるのである。しかし自己が向きを変えられるといっても、その向きを変える能動者が別にある訳ではない。他力というも、その他者は無であればこそ絶対なのであって、すなわちそれは絶対転換としての無でなければならぬ。能動者無き純粋受動なればこそ、絶対他力といわれるのである。他力そのものもまたそれに対応する他者としての相対の自力を媒介としてはたらくが故に、純粋他力であり絶対他力たるを得る。従って絶対他力はその限りかえっていわゆる自力を媒介とする。かくて絶対は絶対媒介となるのである。相対が相対たるのは啻にそれが絶対に対するからばかりに由るのではない。何となれば絶対は絶対媒介として相対に対するのみならず、相対と相対とを媒介するのでな

ければならぬからである。相対が絶対に対するのは、他の相対に対することを通じてでなければならぬ。相対は相対同士互いに相対するから相対なのである。それが同時にこの交互態を媒介する絶対を現成せしめる。絶対媒介において媒介は二重でなければならない。絶対媒介は一見自己の中心無き平等の媒介活動であり、それが自己を包み越えてはたらく場所の如くにも見えるであろう。すなわち絶対他力とは、かかる包越的活動が自己を外から限定することを謂う如くに解せられるかも知れない。しかしかかる他力はかえって絶対他力でなく相対他力であり、その活動は無媒介なる直接活動として絶対媒介ではあり得ない。真の絶対他力はいわゆる自力を媒介とし、自己の行を媒介として信証せられるものでなければならぬ。絶対の相対に対するはたらき、ただ絶対に対する他者としての他の相対を媒介としてのみ実現せられるのである。従って絶対の相対に対する作用は、相対の相対に対する作用の外にはあり得ない。絶対無の場所といっても、そういうものが直接にあるのではない。ただ相対と相対とが相関係する種的有の場所が、平等なる交互性に依って類化せられ、絶対媒介として絶対転換たる無に化せられることを謂うに過ぎない。無は有に媒介せられ、絶対は相対に媒介せられるからこそ、絶対であり無であることを得る。それはあくまで、自己の相対的中心において行信証せられるものでなければならぬ。その行信証が懺悔にほかならない。自己の行にしてしかも他力の行たる懺悔が、絶対媒介の固有なる内容を形造る。自己における絶対媒介の端的が懺悔道である。単に宗教的信仰としてはもちろん直接的無媒介なる恩寵的他力の有神論も可能であり、むしろそれが普通であるであろう。しかしかかるものは哲学の絶対知を媒介することは出来ぬ。何となれば有神論の神話的ないし啓示的直接規定は、哲学の自立を否定し

て理性の自由を阻碍するからである。哲学の道としては理性の自律自由を徹し切って、その限界に理性自らを逢着せしめ、そこに理性の自己放棄を行ぜしめる懺悔のみ、真に絶対他力の媒介性を行信証せしめる。理性の自律はカントの批判哲学が思惟する如くに自らを根拠付けることが可能なるものではない。自己批判の能力を有する理性は、避け難き有限性の根原悪に纏綿せられて、最後の実践的弁証論を免れることが出来ぬ。理性批判は理性の自己放棄たる絶対分裂絶対危機としての絶対批判にまで至らなければならない。この絶対批判こそ次章に展開する如く、懺悔の理性的側面であり懺悔の論理である。懺悔道は哲学の偶然なる一つの途であるのではなくして、必然なる唯一の途であるというのが私の現在の思想である。それは理性批判の最後の帰結にほかならないのである。

右の如き立場に立つ現在の私にとって、親鸞が大なる感激教化の源となっていることは当然の事実として、改めて言うを須いぬであろう。私は教行信証の宗教哲学を以て、西洋に匹儔を見出すこと困難なる如き深さをもつものと思惟せざるを得ないのである。しかしそうだからといって、私は今親鸞の展開した他力念仏の教理を哲学的に解釈して浄土真宗の哲学を説くつもりではない。然らずしてその代わりに、哲学そのものを、懺悔の行を通じて他力信仰的に建て直そうと欲するのである。すなわち親鸞教を哲学的に解釈するのではなく、哲学を懺悔道として親鸞的に考え直し、彼の宗教において歩んだ途に従って哲学を踏み直そうと欲するのが、現在の私の念願である。これこそ真に親鸞を学ぶ所以であって、彼を師とするというべきものであろう。もっとも親鸞の教行信証を懺悔道的宗教哲学であると言ったならば、或いは異論が無いではなかろう。教行信証六巻のいずれに懺悔道が説かれているかと問われるでも

あろう。事実そこに懺悔の巻というものは無く、教行信証の体系を成立せしむる一構成分として懺悔なる概念は見出されないのである。しかし懺悔は教行信証の一構成分であるのではなくしてかえってその全地盤であり全背景である。表面に現れた所はその片鱗に止まり、例えば化身土巻における引文中に、三品懺悔を説いて、これら三品雖有差別、是久種解脱分善根人。致使今生敬法重人不惜身命、ないし小罪若懺即能徹心髄、能如是懺者、不問久近、所有重障皆頓滅尽といい、更に懺悔が浄土門の末法時に相応することを安楽集の文に拠って立証するに際し、正是懺悔修福応称仏名号時者。一念称阿弥陀仏即能除却八十億劫生死之罪。一念既爾、況修常念、即是恒懺悔人也という如きに止まる。しかしこれらの引文が既に、浄土教にとって懺悔が念仏と外延を等しくする普通の概念であり、内包上それが念仏と消極的積極的の方向の相違はありながら本質上必然に連関し終に帰一するものなることを明白に示して余がある。懺悔は念仏の発端であり通路であるといっても、決して過言ではあるまい。もしそれ誠知、悲哉愚禿鸞、沈没於愛欲広海、迷惑於名利大山、不喜入定聚之数、不快近真証之証、可耻可傷矣（信文類三末）という如き悲痛深刻なる述懐が、教行信証の教説の間に迸出するのを見るならば、この書の全体が懺悔に裏付けられ懺悔に支持推進せられるものなることはいささかの疑いを容れない。教行信証の領解の鍵は一に懺悔にある。自ら懺悔して悲歎述懐を親鸞と共にするものでなければ、この書を味読することは出来ないはずである。教行信証における独自の信仰の確立以後三十余年を経たる老齢八十六歳にしてなお、「浄土真宗に帰すれども真実の心はありがたし。虚仮不実のわが身にて清浄の心もさらになし」という血のにじむような句に始まる愚禿悲歎述懐の和讃を書かずにいられなかった親鸞であればこそ、

教行信証の著者たるを得たのである。懺悔をおいて他力念仏の信仰はあり得ない。懺悔道は正に他力の哲学である。ただしその意味は、今述べた所に依って明らかなる如く、自己の外からはたらく能動的なる他力について語ることではなく、また他力に転ぜられる懺悔に反省を加えてその構造を叙べることでもない。懺悔を絶対媒介として行ずる私自らの行信証が、絶対知を要求する哲学の必然的なる道であるという意味である。その道を自覚的に行ずることが懺悔道であって、これがすなわち私の意味する哲学にほかならない。それは懺悔について語る「懺悔の哲学」ではなくして、懺悔を行ずる他力哲学の謂である。更に進んでいえば、実は哲学そのものの懺悔が懺悔道なのである。懺悔は哲学に対し単に外から問題として提起せられたり、方法として規定せられたりする事実に止まるのではない。上にも触れ、また次章に展開せられるはずである所の、絶対批判の概念が明らかにする如く、理性批判を必然の契機とする哲学は、本質上懺悔道をその展開の結果として帰結せしめるのである。懺悔道は哲学そのものの中から発展する。哲学は哲学の懺悔として始めてその到るべき帰結に達するというべきである。そもそも有は相対であって、絶対であることは出来ぬ。絶対は無でなければならぬことは曩にも述べた通りである。無は転換を意味する。従って無の媒介としての有は転換の軸に相当する。しかしそれが無の媒介としての有であるからには、同時にそれ自ら無に帰するのでなければならぬ。転換軸の多数間の交互連帯平等性がこれを実現する。後に三願転入について説く如く、世界はかかる交互転換の還相的教化救済の媒介態としての方便世界にほかならない。懺悔はかかる方便的有の有性超越の媒介行なのである。ところで絶対無の媒介として方便的に存在する有である所の相対的自己は、無に対する有としてその存在そ

のものの中に相対的自立性を含む。絶対としての無の媒介たる方便として存在せしめらるる相対有たる自己は、無に対する有としてその存在を固定しその自立性を固執せんとする可能性を傾向としてそれ自身に植え付けられている。これがいわゆる人間存在の根原悪である。悪は単に行為の罪過に止まらない。ヘーゲルが深く解した如く、人倫基体の対立契機を同時に「あれでもありこれでもある」という綜合において充実すべき行為は、決して意図的に目的観念として意識せられるものではない。意識的行為にはそれに入り来らざる隠された契機が必ず逸せられ忘れられるために、如何なる行為も罪であることを免れないのである。しかしこのように総ての行為が罪たるに止まらず、更に人間存在の自立性そのものが根原悪として悪の根を内蔵するのである。絶対無の媒介としてそれ自身無たることを本質とし、本来空なるべき相対的自己は、誤って自己の有限性相対性を忘れ、自己を絶対存在なるかの如くに妄想して、その存在の有性を絶対化し、これを固執してそれに執着せんとする傾向を植え付けられている。根原悪とはこの謂(いい)にほかならない。悪は相対者の絶対者に対する僭上反逆である。絶対が無として絶対媒介でなければならぬ以上は、それは相対者を有としてそれの媒介に要求する。有神論の世界創造説や汎神論の発出説に従うのでなく、即今の現実から出発して現実の実践的建設における革新即復興なる循環的発展を意図し企画する歴史的思考にとっては、絶対と相対、無と有、との絡み合いは、絶対媒介の必然的構造に属し、それらは一から他を導くべき先後の関係にでなく交互的同時の関係に立つ。相対者は絶対者の媒介としてこれと同時に成立するのである。その相対者としての存在は、無としての絶対に対し必然の条件である。しかも絶対が無であるからには、有としては相対者以外に存在するものはない。ただ

その存在があくまで無の媒介であり従って方便存在であって、相対者相互の相対的交互態における協同存在として、絶対的に相対的なるにより絶対媒介としての無を媒介し現成せしめるのである。然るに媒介に入り込む相対者は無としての絶対から誘導せられた存在ではなく、かえって無において否定転換せらるべきものたる限りにおいて自立するところの存在でなければならぬことは当然である。絶対の媒介としての相対として成立することが、それの相対として相対立する有限存在としての自立性を含意するのである。ここに悪の根原が伏在する。絶対がそれの媒介として相対者を要求することは、絶対が絶対媒介として自己否定的原理なることを意味し、従って自らに対する他者たる、否定契機としての相対の、相対的自立性、すなわち悪への傾向、を容すことにほかならない。絶対とは、かかる相対者の悪への傾向を容して、しかも後者がこの根原悪を自覚し、容されたる自由を悪用してその内蔵する傾向を現実化し、悪を可能に止まらしめずこれを現実とする自己の罪過を懺悔することにより、救済の福祉に達することを得しめる大悲にほかならない。これ曩にいわゆる大非即大悲の謂である。このような罪と悪との内から見ても外から見ても共に不可避なる罪障の自覚は、懺悔を有限相対存在の具体的なる在り方とすることを必然ならしめる。罪悪の免れ難き宿業の過去的意識と、それから解放せられた救済への希願の未来的意識との対立における、絶体絶命なる行き詰まりの苦悩こそ、現在の意識を不安として性格付けるのであろう。しかも無の絶対転換は、有の交互転換の平等性へ、すなわち他と自由に転換せられるべき、選ばれ固執すべきものなき方便存在の、交互転換の軸として無の媒介たる限りの有たる自覚へ導き、絶対の大悲に協力して相互に相対者が教化救済する還相廻向の連帯を成立せしめる。この協同連帯の力

が能動者なき純粋受動として、随順的自己放棄の他力即自力、自力即他力なる行に動く所が、懺悔にほかならない。行為の罪責も懺悔の無限性によって、倫理的には制裁せられながら、宗教的には赦免せられ、無作の作としての感謝報恩の行へ還相せしめられる。懺悔は罪悪が消滅することなくしてかえって絶対無に転換せられ、赦免救済の福祉に転ぜられる媒介となる。すなわちそれは、絶対の相対における自己媒介であってて、それの自覚としての懺悔道こそ絶対知となる。ここに哲学の道が存する所以である。

かくて私は普通に哲学から他力念仏門の宗教としての浄土真宗に立ち向かう人々の態度とは正反対に、それと逆の方向を採ろうとしているわけである。私から観れば、一定の哲学的思想を以て真宗教義の解釈に向かうのは、未だ他力念仏の精神をその哲学的態度にまで徹底しているものとは思われない。何となれば、自ら保持する哲学を以て教義の解釈に向かうのは、明白なる自力聖道門の態度であって、自己の哲学的無力を懺悔し、愚者凡夫として自ら依るべきものを全く有しないという随順的絶望の立場において、ひたすらに自己を放棄し投げ出す懺悔者の、他力信心の態度ではないからある。かくては他力の教理を自力的哲学的に解釈するに止まり、哲学そのものを他力的に懺悔道において行証することにはならぬ。依然として智者賢者の聖道門的立場を直接に哲学の立場とするものである。もちろん哲学が理性の自律的自覚であるという普通の解釈に従うならば、これは一応当然の事というべきでもあろう。しかし愚者たる私においてはこの普通の哲学的態度がもはや維持せられないのである。私は過去の哲学生活の結果として自力の哲学的無力を悟らしめられ、今や全く自己の拠るべき哲学を喪ったものである。苛

烈なる現実に処して迷う所なく、その指導に従って歴史を超貫する力を、不断にそれから汲み取ることが可能なる如き理性的哲学は、私から消え去った。特に現実の不合理中、わけても国内の不正不義ない し偏見妄断に対してどこまでも連帯責任を感じ、他の悪と誤とは同時に皆自己の責任でもあることを感ぜずにいられない私にとっては、私の哲学の実際的無力は、私の哲学に対する無力の絶望を告白懺悔せざるを得ざらしめるのである。而してこの告白懺悔は啻に私一人の告白懺悔たるに止まらず、愚者凡夫たる私の哲学においては、それが一般的に私と同様の愚者たり凡夫たる何人にも当てはまるものと思惟せられる。蓋し哲学は科学と同様に理性の自律に依って成立するものでありながら、科学と異なり相対の認識でなく絶対の知たらんことを要求するものである。然るにこの事は、我々が絶対者でなく相対者であり、神仏と合一する聖者賢者でなく、自己の我執我慢を脱せざる愚者凡夫である限りは、たとい如何に理性の立場に立つというも依然として自己満足の制限を免れざるものであるから、不可能の要求に止まるといわなければならぬ。理性の要求も、自力の立場では完全に満たす能わざる理念に過ぎない。もしこれが満たされ我々が絶対の知を獲得し、またその知を実践することが、何らかの意味で可能であるべきならば、自力の向上でなく他力の降下が我々を向け換え、以て相対を絶対に転換媒介することが起こらなければならぬ。すなわち宗教の救済に通ずるものが、科学と共通の根から出た哲学に展開せられ、哲学を根柢から転換するのでなければならぬ。しかしどこまでも科学と相通ずる理性の自律をその根基となす哲学は、これを捨てて宗教の教信に無媒介に転移することは出来ぬ。かくして哲学に残された唯一の道は、その出発に原動力となる理性の自律が、終にそれ自身必然に行き詰まることの無力性の

自覚、自力の絶望的自己放棄たる懺悔、を通じて他力的に転換せられ、しかも自と他との対立を超える立場で無作法爾として再び哲学へ還相復帰せしめられることでなければならぬ。もし私にとって哲学への再出発が可能であるべきであるならば、ただこの懺悔から出直す外に道は無い。しかも不思議にも実は私により、既にこの道は踏まれつつあったのである。懺悔と全く同時に既に再出発はなされていたのである。それは私が意図して哲学への再出発を企てるという意味ではない。かかる自力の行為は既に私の放棄せしめられた所である。私は懺悔が自己の為し得る唯一の哲学的清算であるとしてそれを行うほかなかったのである。今や私はこの懺悔の外に途の無い窮地に追い込まれた。私はこの懺悔を自ら行ずることから始めて、全く私一人の実存的自覚として、懺悔を反省し分析し究明するほかないことになった。懺悔の自覚としての懺悔道より外に、私にとって哲学の途はあり得ないのである。然るに不思議にも、懺悔と同時に私の哲学への再出発は私ならぬ他力によって既に着手せられていた。否、懺悔が私において起こったことが、既に単なる私一個の自力に由来するのではなく、かえってその私の自力発動が同時に、私の自己放棄自己否定を自己肯定に転ずる絶対転換の他力に媒介せられたものと思惟せざるを得ぬのである。自力と他力とはここに転換相入相通する。かくて私は懺悔と同時に向きを変えられ、すなわちいわゆる転向せしめられ、自ら意図せずして法爾に哲学へ再出発せしめられつつあったのである。これはもはや私の自力に依る哲学の継続ないし再建ではなく、懺悔に媒介せられて他力に転換せられたる無作の作としての哲学である。私は絶対転換せられた空有として自らをただ絶対の否定的媒介としてのみ肯い、随順的に自己を自然法爾にはたらかせるのみである。哲学はその自覚としての行信証にほか

ならない。しかも一度この懺悔的自覚の立場に立てば、曩に理性的自力の立場で不可通なる矛盾として絶対批判に導いた二律背反が、懺悔の自己放棄と共に矛盾のままで容(ゆる)されたものとなり、かえって絶対転換の媒介となる。それが歴史の行的主体的必然であって、科学理論の漸近的近似も、科学史の発展において各時代の相対的なる必然の意味を賦与せられる。哲学は、理性の自律が理性批判として自らを根拠付けようとする自力の敗亡において、絶対批判の絶対危機に陥り、不可避の二律背反に引き裂かれ矛盾の底に没落することを免れない。しかもその絶体絶命の自己放棄が、無力の自覚として懺悔に窮極するとき、その没落の無底の底から方向を換えられて絶対他力の行信証に転ぜられ、自力的には不可通なる矛盾が矛盾のままで容され、歴史の各段階に行的必然なるものとして実践せしめられる。いわゆる途無き途が他力的に通ずるのである。かくて哲学は聖道門的自力の理性的立場から浄土門的他力の行信的立場へ転換せられるのである。これは親鸞の浄土真宗が影響し指導して哲学にこの転向を行わしめたわけではない。むしろ哲学の理性批判が絶対批判にまで徹底窮極せられるとき、理性の超理性的死復活の道として必然に起こるのである。自然から歴史への転換がそれに当たる。カントの批判哲学がヘーゲルの弁証法に発展した道もこれにほかならなかった。この二人の哲学者における理性の概念の相違はこの発展を示す。しかもヘーゲルがキェルケゴールの非難を受けなければならなかったのは、この発展を十分に徹底せず、なおカント的理性の立場を残したためである。理性の死復活は必然他力信仰に通ずる。すなわち懺悔道が理性の超理性的復活として哲学の再建たるのである。この点から、キェルケゴールの実存哲学は懺悔道を展開したものであるといっても必ずしも失当ではない (Kierkegaard,

Philosophische Brocken. Abschlie Bende Nachschrift)。とにかくも哲学は哲学自身の必然なる発展として懺悔道に至るというのが、私における哲学の運命であった。これは浄土真宗の他力信仰を哲学に移植したのでも何でもなく、私自身における現実の体験と哲学との対決がこれを必然ならしめたのである。しかしこのような哲学の運命が私において親鸞に対する感激を新たにし、彼の信仰と思想とに対する領解の路を開いたこともまた事実である。既成の哲学を以て真宗の教義を理解し解釈することではなく、懺悔道としての哲学の発展そのものが、親鸞における浄土真宗の発展と軌を一にする所があるに依って、懺悔道としての哲学の道を踏むことが、同時に親鸞の信仰思想に領解仰慕の路を開かしめるのである。哲学と教義といずれか一方を動かすべからざるものとして固定し、これによって他方を規定し解釈しようとすれば、その結果はいずれよりするも神学の固陋独断以外の何ものでもない。私は懺悔道としての哲学が親鸞の信仰思想に影響せられ指導せられて発生したものでなくして、理性批判の絶対批判に至る徹底の帰結がこれを必然ならしめたのであることを主張すると同時に、私の教行信証解釈が既成の哲学を以て親鸞の思想を解釈しようとするものでもないことを率直に述べなければならぬ。もちろん今日の私が親鸞の信仰思想を解釈すれば、懺悔道としての哲学という立場をとる私に固有なる解釈が生まれるでもあろう。しかしこの哲学は既成の体系として固定せられる哲学ではなくして、かかる体系を二律背反によって解体崩壊せしめ、理性の自律を自己放棄に導く懺悔の道であるから、親鸞の思想を解釈するというよりも、その先決条件として彼と共に懺悔の道を行信証せんとするものである。しかもかえって斯く自発的に領解仰慕の途が開かれたことにより、今まで阻まれた親鸞の誘発的指導を以て懺悔道を

推進し発展せしめたこと、私の疑う能わざる所であって、感謝を禁ずることが出来ない。親鸞は私の懺悔道哲学の師である。彼が還相して私を教化することは動かし難き私の信仰である。すなわち哲学と信仰とがそれぞれ独立にしてしかも同時に相呼応し、一方的影響規定ではなくして交互誘発の自発性においてそれぞれ自らを開発する。その媒介となり中心となるのが懺悔の行にほかならない。私はこのような関係において哲学と信仰とを、否、更に一般に生活そのものを、懺悔の行信証において統一し支持する。哲学においてのみならず一般的に私の生活において、懺悔の自己否定は肯定に転ぜられ、自己放棄の死は再び新しき生へ復活せしめられ、絶望から希望に転ぜられる。而して実は具体的には哲学を離れて私の生活は無いのであり、また私の生活の外に私の哲学はあるのでないから、懺悔道としての哲学が私の生活の原理であり、それにおいて私は死復活の生を生きることが出来るというべきである。私は自殺という消極的自己主張でなく、生も死もいずれも自己の意志で選択決断することの出来ぬ絶体絶命の自己放棄、絶対の自己否定、純粋の受動性において、かかる意味の絶対の死がかえって死につつ生き、生かされつつ生きる転換にほかならざることを信証する。その媒介はすなわち随順的絶望を通しての懺悔の行にほかならない。しかも他力に誘致せられ純粋に受動的となり随順的となるというも、そのはたらく能動者は絶対転換としての無であるから、有として自己に対立するものではない。もしそうであるならば、実は相対であって絶対ではあり得ないからである。絶対他力は能動者なき純粋受動性であり、従ってどこまでも自己の純粋否定、絶対転換の媒介性、すなわち自他を超ゆる自然法爾に成立するのである。かくてこのような転換は、単純に私自身が新しき再出発の力を回復したとかまたは新しき能力を

賦与せられたとかいうことを意味しない。それでは絶対他力ではなくなる。かえって私は依然として無力であり、不断に絶望して始終懺悔に自己を放棄せしめられつつあるのである。しかも同時に絶対他力の媒介として生かされて生きる。絶対他力はそれのはたらきにも自らに対する他者としての相対を媒介とし、これを通じて相対者の救済を行ずる。故に絶対の救済は相対の交互教化を通じてのみ行われるのである。その意味においては親鸞は正に私を懺悔道に導き入らしめる先達として還相したというべきである。私を懺悔道に誘発する絶対他力は親鸞を媒介とし彼をそれの代表たらしめたこと疑い得ない。私が自らの懺悔道によって教行信証領解の道を開かれたことが、同時に親鸞の還相教化であったのである。そこには影響因果の関係でなく媒介映発の関係が支配する。このようにして哲学も私において一度道を失いながら、かえってその自己喪失において再び新しき自己進出の道を見出し、この否定転換の現実における進展にその課題と解決とを与えられつつある。今や私にとって哲学的自覚とは、自力の発動としての自由の自発性を自覚することではなくして、全くその反対に自己の無力不能を悟らしめられ、随順的絶望において自己を放棄し否定することを意味する。約言すれば生きることの自覚でなく、また生きる力の自覚でなくして、絶対死への随順の自覚であり、生きる力の自己における欠如の自覚なのである。かかる自覚が私を懺悔において哲学へ再出発せしめつつあるのであるから、私にとっては一般の智者賢者の如くに自己の哲学を提げて、真宗の教義を解釈することを企図するという如きは思いも寄らないこと当然である。ただ浄土真宗が親鸞において成立した道を自ら哲学において踏み直すよりほかないのである。親鸞教の哲学的解釈ではなく哲学の親鸞的建て直しが、私の課せられた哲学への再出発にほかな

らないという所以である。固より斯くいうのは、偉大なる親鸞に弱小凡庸の私を比することを意味するのではない。ただ免れ難き必然として私の踏ましめられ踏みつつある懺悔道が、親鸞の道に合すると信ずるに由って、彼から強き感激と慰励とを受け、彼において偉大なる先達、力強き先進者を見出すことを意味するに過ぎぬ。しかも同時に彼を先進とし先達とする以上は、私自らの道を開通せしめるために、彼の思想を領解することの必要有益なるは、言を俟たざる所でなければならぬ。私が後に教行信証の三心釈や三願転入に下すところの解釈はこの意味を有する。私は私自身に自立的な哲学の道を見出すことにより、かえって明らかに親鸞の教化指導を受けるようになったのである。

愚者私にとっては賢者の道は塞がれている。私は賢者の立つ所よりもっと暗い坑道を、賢者とは逆の方向に動かなければならぬのである。懺悔道は懺悔道的に開通せられ哲学せられるほかない。懺悔の行に媒介せられ信証せらるるに依って、懺悔道は哲学的自覚となる。従って「知るために信ず」**Credo ut intelligam** という態度は、この場合にも妥当する。神と本質上一致する聖者賢者の絶対的立場には、それは不必要であろうが、愚者凡夫においてはあくまで不可避である。ただ信が無媒介に啓示において規定せられ信条に由って限定せられるならば、哲学はその根拠として自己確立性（必然性）普遍性を要求することが出来ぬ。有神論の神学が哲学の批判的精神に衝突する独断論となる所以である。然るに懺悔道は信を媒介する転換の立場なることにおいてこの難を免れる。哲学が自らの立場から信を媒介し自らを証すことが出来るのは、懺悔道をおいて外に無い。しかもそれにも拘わらず今まで哲学において懺悔道がほとんど無視せられた観があるのは、哲学が本来理性の自律自由の立場において発達したものだか

らに由るのであろう。哲学は事実理性に対する信頼、知の自信、に伴って発達したものである。しかしこの自信は動かさるることなく維持せられるものでないことも哲学史の教える如くである。懐疑は哲学の始終を通じてこれに伴う。それが単に偶然的なる人間の弱点や過失の存在に動機付けられたものでなく、認識そのものの構造、理性そのものの本性、に根ざす限界に由来するものなることを明らかにしたのが、カントの理性批判における先験弁証論であることはいうまでもあるまい。ところでカントはこの懐疑を超克する途は、右の如き理性の本来に固有なる限界を自覚し、あくまで認識をこの限界内に制限してこれを超え出ようとする越権を犯さないことに存すると考えた。認識の限界外に権威を有するのは信仰である。カントは信のために処を得んがために知を廃さなければならなかった、と語っていること周知の通りである。かくて彼においては、知と信とが界を分かつことにおいて両立し、互いに相犯すことなくしてそれぞれの安全を確保するとせられる。すなわち両者は相互に外的なる関係において並立し、ただその内容の絶対と相対との相違に依って信が知の上に立ち、後者の及ばざる超越界に権威を保持するのである。私が懺悔道の特色としたところの交互媒介、すなわち一方の徹底がおのずから他方に転じ、互いに独立にしてしかも相誘発するという如き内面的転換運動はそこには全く認められない。しかし果たしてそのような自己制限に依る協定調和が満足に遂行せられるものであろうか。既にカントの理性批判の先験弁証法論における「自然素質としての形而上学」なる思想は、この調停が最後の解決ではあり得ないことを示している。今その細点に立ち入ることを次章に譲り、極大体の形式的構造に着目するに止めるとしても、彼が認識の典型と考えた数学自然科学のその後の発達が、彼の調停を破毀しつつある

ことは顕著なる事実といわなければならぬ。彼は古き形而上学の二律背反を免れるために、認識を被制約的相対界としての現象界に限り、無制約的絶対者の認識を不可能として否定した。すなわち経験と範囲を等しくする自然科学は客観的認識として妥当するも、経験の範囲を超えて単に概念の体系的秩序の完結のために無制約者の理念を対象化して絶対者の認識を意図する形而上学は、これを学的認識として承認しないことにした。これがいわゆる学としての形而上学の否定である。しかしそれと同時に、我々の理性が推論の能力として概念の演繹体系を要求するために、その体系の完結の可能ならしむべき無制約者を思惟し、それに単なる理念としての形式的指導性を賦与するに止めず、内容的に充たされたる対象概念として定立することを避けることが出来ないとした。それはいわゆる「自然素質としての形而上学」にほかならない。而してカントはこの主観的形而上学の客観的形而上学たることを僭する越権を抑えるために、理念の形式的指導による体系の規制的統一を以て客観的認識の構成的統一に換えようとしたのである。すなわちその統一は経験を通じて与えられるものでなく、思惟に対し求むべく課せられたものであるとするのである。しかし単に形式的なる理念というものはない。理念は現実を一方的に規制するのでなく、同時に現実に媒介せられるのである。それは、範疇概念の如くカントのいわゆる経験の比論において、有理数的比例の意味における比論を経験に対し形造るのではないが、弁証法的媒介の意味において経験と比論を形造るのであって、仮説において実験と行為的に媒介せられ、一方経験と独立にしてこれを規制するはたらきをなすと同時に、他方それ自ら経験の実験的行為的成立に指導概念として入り込み、経験を媒介とするに由ってかえって経験を媒介するのである。その意味において理念こそ

高次なる経験の比論であり、行的媒介であるといわれる。今日の新物理学において理論体系完結のための理念が、同時に実験の媒介として物理学的経験の内部に入り込み、無制約者の概念が理論の構成契機となっていることは、顕著なる事実である。これは相対性論や新量子論における物理学的主観の媒介性として現れる。これこそ正に「自然素質としての形而上学」の自然科学への潜入にほかならない。形而上学を認識批判に依って主観化したカントの考えたように、主観を客観の先験的根拠としてこれに対立せしめ、一方的に前者の形式的自立性を以て後者を確立することは出来ぬ。実は前者が後者により媒介せられたものとして、それぞれ自らを他によって媒介せしめることを通じ自らを媒介するという弁証法的関係を保つのである。これは主観即客観、客観即主観というべき行的現実の構造であり、また歴史の構造にほかならない。従って哲学も科学を事実として前提し、ただその根拠を問題とするという如くに科学と離れ離れに存在することは出来ぬ。科学理論の内部にそれが入り込むこと上述の如くであると同時に、科学は哲学を離れて自立するものでなく、その理論の内部に哲学を包蔵することが、カントの時代に認められなかった現代科学の特色である。数学基礎論や前記新物理学理論はその代表的なる実例である。ここに至ってカントの科学批判は科学そのものに由って否定せられたというほかならない。科学批判をその主要部とする理性批判は、その課題を十分に解くことが出来なかったのである。もし更にその障碍であった歴史的現実の構造そのものを表面に引き出し、これを全面的に問題として取り上げるならば、啻に科学批判としての理論理性の批判のみならず、実践理性の批判もまた免るべからざる二律背反に陥ることを暴

露し、理性批判は全面的崩壊の危機に瀕することが知られる。これが私の絶対批判と呼ぶものにほかならない。私はこれを以て懺悔道の論理と考える懺悔道は哲学そのものの理性批判としての途を往尽して達せられる論理的帰結なのである。科学が宗教に通じ、知が信に転ぜられて、かえって「知るために信ずる」立場が展開せられるのは、正に哲学の復興にほかならない。その転換が懺悔道において自覚せられるのである。次にこれを一層具体的に論じなければならぬ。

第二章　懺悔道の論理としての絶対批判

懺悔道は私の主観的感情の所産ではない。さりとて親鸞の浄土真宗が私に影響してそれに模倣しこれを構想せしめたものでも勿論ない。それは理性批判としての哲学の不可避なる運命が導いた必然の帰結なのである。私はこの帰結を絶対批判と名づける。絶対批判は懺悔道の理論的側面を形造るのであって、これを懺悔道の論理といってよい。それでは絶対批判とは如何なることを意味するか。この概念も懺悔道という概念が哲学において普通に出会われないと同じように、我々の滅多に出逢うことなき概念であると思う。しかし絶対批判というような概念の必要とならないことが、多くの場合における哲学的思索の徹底の不足を示し、またそれの困難を証するものではないか。勿論ヘーゲルの精神現象学の道は正に絶対批判にほかならない。彼はこれを西洋精神史の発展の諸段階に歩調を合わせて展開したために、論理的発展以外の社会的人間的契機を混入し、純粋に絶対批判を展開したものとはいい難いけれども、本質的にいえば、精神現象学は正に絶対批判の歴史的展開というべきものである。然るに彼は絶対批判を理性批判の帰結として提示すること明瞭でなく、またその精神現象学の最後の結果たる絶対知には、依然として理性の立場を維持するのであって、絶対分裂としての絶対批判を徹底したものとはいい難い。彼に対するシェリング、特にキェルケゴールの非難はこれに因する。哲学も東洋の禅宗の修業における

如き厳しき徹底と、その生死を超えて邁進する勇猛心とを必要とするであろう。親鸞の達した他力信仰がその徹底において禅に通ずるものを示し、いわゆる前後際断の絶対境に立つことを想わしめるのは顕著な事実である。信仰の立場がいずれも、日常の理知商量を往き尽してその窮まる所に徹底した結果、開かれたものなることは、哲学に対して反省を促すものがある。哲学もまた宗教の信仰と同じく死の道であり復活の立場である。哲学の求める絶対知というものは、この外にありようがない。キェルケゴールのヘーゲルに対する不満もこの点の不徹底にあったものと思う。かくて大死一番ということは哲学の第一の要件でなくてはならぬ。絶対批判というのは正に批判哲学の大死一番に相当する。理性批判はその帰結としてここに到らざるを得ぬのである。前章の終わりに触れた自然の歴史性、認識対象の歴史的現実としての構造は、更にこれから詳論すべき所であるが、先ず何よりも先に争われないことは、カントが理性批判そのものを問題とすることなく、理性の自己批判が果たして可能であるかどうかを究明しなかったことである。彼が純粋理性批判第一版の序文において、当代を本来的批判時代と特色付け、宗教もその神聖を以てして、国法もその尊厳を以てして、批判を免れることは出来ないのであるといい、そのような立場から理性の自己批判として内容上形而上学の批判の必要なることを宣し、いわゆる批判哲学の誕生を以て時代を劃したことは、周知の通りであるが、しかし彼は理性批判そのものを問題とはしなかった。すなわち、批判の能力、批判の可能については、いわゆる批判哲学者たる彼も更にこれを批判しようとはしなかったのである。批判こそ理性の固有なる業であるとすれば、理性を否定し哲学を放棄するのでない限り、批判の可能は問題とせらるべきものでない、批判の能力を承認してこそ哲学

は可能になる、というのが彼の信念であったのであろう。その意味において彼はどこまでも理性の哲学者なのである。しかし多少とも反省を加えると種々の困難が批判そのものを周って起ることも否定出来ないと思う。

第一に理性が理性を批判するというとき、批判する理性はどこまでも批判の主として自らは批判の対象とならずに批判の外に立つのであるか。もしそうならば理性批判は理性の全体の徹底的なる批判ではあり得ないであろう、またもしそうでなく、或る時に批判の主たる理性も他の時に批判の対象となるというならば、批判は批判を呼起して終わることがない、従って同様に理性の全体を徹底的に批判するということは不可能の要求ではないか、という疑問が抑えようと欲しても抑えることの出来ぬものとなる。而してこの矛盾は一般に自覚の無限構造が陥る二律背反の本性上、分析論理的に解くことの出来ぬものなることも否定出来ない。自覚が無の自覚として自己を突破しなければならぬ如く、理性の自己批判も自己自身を一と多、全と個、無限と有限、被限定と自発性、必然と自由等の二律背反の障壁に打ち衝けて砕破し、理性は自己自身を分裂突破するのでなければならぬ。批判 Kritik は自己分裂の危機 Krisis に身を投じて自己を突破粉砕することによってかえってその危機を突破する外ない。ところで、単に同一性論理の原則たる矛盾律から見て理性の体系に矛盾がないか、あらばこれを如何にして除去するかということ如き分析論理の問題としてでなく、理性の綜合原理が正当なる根拠を有するか、有するとすればそれは如何なる体系をなすか、を探求せんとする先験論理の綜合の立場における問題として、批判そのものの可能が批判せられなければならぬこと此の如くであるとするならば、その可能は所詮二律背反に撞

着して、可とも否ともいうことの出来ぬ無に自らを覆没すること到底避け難い。理性の自律徹底は自己突破に窮極し、理は理の分裂破砕に終わるというのが理性の運命であり理の真相である。しかしそれでは自己を無に覆没せしめ自己を突破する理性がその自己突破によって同時に危機を突破せしめられ、無から再び有へ転換復活せしめられる所は何処であろうか。それは無の転換のみ絶対たり得る現実の構造上、同じく理性の自己批判より外にはないはずである。既に自己突破により、危機発生以前の立場であった理が粉砕せられた以上は、後に残るのは、ただその自己突破の無から復活せしめられた超理性的理性の行的事ばかりである。それは行の超理性を性格とし、理性の立場からは合理化する能わざるものとして懺悔せられながら、もはや自己の行為に属するのではなく、自律の批判により根拠付けられるのではなくして、ただ無の転換に随順する無作の作たる行に転ぜられ、絶対他力の立場で方便的に有らしめられる存在としての事の立場より外にない。理無くしてしかも理をその上に成立せしめる事の無即有、或いは空有、の存在が、理性の自己突破の復活に転ぜられる所である。それが第二に理性の自己批判の含む困難であった事実と権利との交互媒介に由来する循環にほかならないのである。今まで追窮した第一の矛盾（二律背反）は、理が事の立場へ転ぜられることにより、批判が批判を批判する批判の交互性という事実のさなかに還り、批判の循環という事に理の矛盾を突破せしめるのであるが、この循環的事実というものが批判の含む困難の第二のものにほかならなかった訳である。

批判は事実を承認して権利根拠を問うというのが批判哲学の立場であるが、この課題の解決はカントのいわゆる先験演繹論に当り、理性批判の最難箇所を形造ること周知の如くである。既にカントは理性

批判の第二版の序文において、自己の批判哲学の先験論的方法を以て自然科学の実験的方法に比し、実験は理性がそれに先だち構想した法則的構造を予想して、それが事実上実現せられることを確めるものなることを指摘している。これがカントの真意である以上は、いわゆる先験的原理は経験事実を媒介するものであると同時に、それの妥当はかえって経験事実に媒介せられるものでなければならぬ。いわゆる先験的なるものとして経験に予想せられる理は、かえってそれが事に依って保証確認せられることにその妥当の理由付け、すなわち正当化としての演繹を見出すのである。これは理と事との交互媒介であって明白なる循環でなければならぬ。自然科学の実験的方法が理的構想と事的検証との交互媒介なる循環態を形造り、しかも循環において空虚なる同一性的反復をなすのではなく、交互媒介によっていよいよ事態が深められ、有の媒介としての無が行によって益々その奥底を顕現して存在の行的発展をなさしめるものなることは疑を容れない。然らば批判哲学のいわゆる先験（論）的方法が実験的方法と同様の循環態を形造るべきは当然ではないか。曩（さき）に掲げた第一の、批判に含まれる矛盾の難関が、理性の自己突破により事の立場で解消せられるとするならば、それは理と事との循環においてこの第二の困難に転ずるのである。而してこれは循環の渦中に深まりて無に沈潜することにより、かえってより深き無の顕現に転ぜられる方便的存在として還相するという立場で解消せられるのである。矛盾と循環とは相即し、理の矛盾が事の絶対否定的行に転ぜられ理事相入の行信を成立せしめる。理性の知はその二律背反によりて自己を突破し行信に往相せしめらるると共に、再び証の媒介知へ還相せしめられる。この自己突破たる自己批判こそ批判の主無き絶対批判であって、その行信証がすなわち理性の自己超越にほかならな

い。理性の自律自由は自己の無を行信証する絶対批判において自己を超越する。これ理性の死復活である。それは絶対無の現成として他力即自力なる懺悔道にほかならない。知的に絶対批判といわるべきものは行的に懺悔においてのみ可能なのである。自然科学の実験的方法が既に即自的には絶対批判を媒介とする行的歴史性を含意すること右に述ぶる如くである。それは理事の行的媒介だからである。ただその歴史性が科学の内部において即自的に存するだけで、科学の理論構成、仮説定立の歴史的発展を意味するに止まる間は、それは科学の方法に属する。もしそれが一度、理性の全体的根源的要求の体系的統一において現れたものとして二律背反に撞着し、理の窮まるところ事の「あれにもあらずこれにもあらざる」絶対無の現成に転ぜられて、理事相媒介する無の循環態として対自的に歴史性を行信証する立場にまで発展すれば、すなわち哲学の絶対批判が現れる。科学の実験的方法が理性批判の先験的方法を経て二律背反に撞着し、懺悔の絶対批判において絶対無の行信証に転ぜられ宗教に転入するとき、哲学が成立すると考えられる。その地盤は歴史でありその方法は懺悔道にほかならない。理性はかくして科学から宗教を通じて哲学に転ぜられ、宗教の還相行はその媒介として科学の現実認識を使用する。その行が倫理的行為の絶対否定として無の還相たるにより、倫理が歴史建設の往相即還相的媒介となるのである。理性はその自己突破の懺悔道において、科学と宗教と哲学と倫理との交互媒介を通じて超理性的自在に達する。カントの理性批判が到達したような、二律背反の前に立ち竦んで、これを避けるために形而上学の認識を断念し、理性の要求する絶対者無制約者の理念を単に実践の指標たらしむるに止まろうとした消極的断念ではなく、二律背反の危機に敢然として身を投じ、自己を絶対無の転換に任せて絶対

随順の立場に復活せしめられ、理無き理としての事の現成に行信証せしめられる死復活の立場に立つのが、理性の運命たる絶対批判である。それにおいては理論と実践とが自己突破の無に媒介せられて行信的に相通せられ、宗教の立場から証として知へ還相せしめられるのである。カントが二世界論的に分離した形式主義に陥り、歴史の哲学的根拠付けをなすことが出来なかった抽象性を克服する途がここに開かれるといってよい。その絶対批判的立場に成立する概念は、カントの理性概念の如く単なる形式的当為を意味する理念ではなくして、理念即現実的に現実の事として現成しながら、あくまで無の媒介としての方便的有すなわち空有たるものである。もしそれがこの自覚を失い直接に存在化せられれば、直ちに根原悪の繋縛する仮象として否定せられなければならぬ。理念はかかる有無転換の象徴を意味するのである。生命の表現として歴史的に形成せられるものが表現形成を容さざる無の現成たらんとする二律背反において、かえってその形成表現性を否定せられる自己矛盾的空有が、象徴の示す所である。それはその課題とする表現形成の不可能なること、すなわち自己の無力の懺悔転換を意味するものといってよい。理念の如く形成の行先を表すのでなく、形成の行き着く窮極が二律背反において自己を突破し、無において転換せられ方便的空有として還相せられることを示すのが象徴である。カントの理念たる自由、不死、神はいずれもかかる象徴的理念にほかならない。

右の如く、理性批判がカントの思惟した通り哲学の窮極的立場ではあり得ず、その分界妥協の調停が理性の最後安住の境地でなく、それには依然として不可避の二律背反が纏綿するものとすれば、理性は遂にこの二律背反に引き裂かれ絶対の自己分裂に陥ることを免れる途が無いわけである。理性批判にお

いては批判の主たる理性は始終自らを安全に保ち、批判の能力そのものには批判を加えることなく自己を保全するのであるが、今や理性そのものが自己分裂を免れないとすれば、批判する理性と批判せられる理性との間にも分裂乖離を避けることが出来ないはずである。何となれば、批判の結果自己分裂的なることを自ら承認しなければならぬ理性は、批判の能力を自認する理性が、この批判の結果として自己分裂的従って批判能力欠如なることを承認しなければならず、またもしこれを肯んじなければ、批判する理性と批判せられる理性とが二つの理性として別異のものとなり、いずれにするも理性の自己分裂が帰結せられざるを得ぬからである。すなわち自己批判により自己の権能を確立しようと欲した理性は、その意図に反し自らを絶対の自己分裂に導く。この絶対自己分裂が絶対危機である。危機 Krisis とは分裂の謂にほかならない。而してこの絶対自己分裂の絶対危機に導く理性の自覚が絶対批判である。批判の主を批判の前提として批判の外に安全に残存せしめることなく、これをも引き括めて批判に曝し、かくて残る所なく自らを引き裂き尽くすのが理性の絶対批判にほかならない。理性批判はこの絶対批判にまで理性を導くことを避けることが出来ぬ。絶対批判の絶対的自己分裂が、一度自己に眼醒め自覚を求めた理性の免れ難き運命なのである。一切が矛盾乖離の支離滅裂であるという自覚こそ、理性の自己同一的統一の要求の帰結にほかならない。真の自己同一は無限絶対者にのみ可能である。理性がそれの有限性相対性を忘れ、誤ってこれを僭する限り、この絶対矛盾絶対分裂の運命を自らに宣告しなければならぬ。しかもこの運命に随順して、進んでこの死を選び、自発的決死に身を委ね、如何にするも免る能わざる矛盾の底に身を投ずるとき、現実は矛盾の底より自らを新たにして途を開き、現実の成らん

とする方向に我々の自己を促してそれに協力せしめるのである。かくて理性的自己が、自らに固執し自らを主張する間は不可通であった矛盾が、今や理性の自ら死を肯うと同時に、矛盾のままで通過を容すものとなり、かえって理性を超理性的に復活せしめて絶対の転換に対する媒介となす。この絶対転換としての絶対無の大非が、一度死せる我々の自己を摂取救済してこれを復活せしむる大悲であることこそ、絶対の大非即大悲という構造であって、この転換に随順し歓喜報謝する、これすなわち懺悔道にほかならない。理性は自己の越権僭上を懺悔し、自己の罪を悔い、自己の有限性を自覚することによって超越的に復活せしめられ救済せられる。その懺悔への促進が既に大悲の誘発に出でるから、懺悔は自己の行う所にして自己の行う所でなく他力の行であり、しかもあくまで自己の行を媒介とするが故に絶対他力の行たるのである。一度支離滅裂の絶対分裂に陥った理性は、自らを超える絶対他力の行において復活せしめられる。しかしこれは分裂を医されて統一へ復帰せしめられるのではない。ヘーゲルは理性の立場で、宗教を一度疎外せられた統一の赦免宥和に依る回復として規定するが、それはなおこの立場を出でない所がある。それであるから彼の宗教論が理性の自己同一的立場を脱せず、キェルケゴールの非難する如く知性の圏内を超出する能わず、絶対的逆説ならぬ自己同一への内化に終わるのである。真の宗教的信仰は分裂のままが統一なのである。矛盾のままに不可通が通ぜられるのである。自力的自己が結ばれる間は通れない矛盾が、自己の死を選び自ら自己を放棄し放棄せしめられると共に、矛盾のままで通過が容され、自ら融けて流れるに依って矛盾の関が無碍になる。それが分裂のままで統一たる所以である。煩悩を断ぜずして涅槃の分を得るというも、これにほかならない。これを自己同一といえば同一

なる自己があることになる。ヘーゲルが宗教に自己意識を主体として維持するのもこれに当たる。しかし実は意識せられるべき自己があるのではない。自己はいわゆる七花八裂全く分離離散して跡方がないのである。その無に帰する所が自由自在なのである。自己を遺失して、行ずる自己なく、ただ絶対現実の成るに協力し、かえって絶対の無に対する媒介としてのみ方便的に有化せられる。何か自己同一として自らを統一する包越的全体なるものがあっては、行的媒介としての絶対媒介ではなくなる。ヘーゲルの絶対精神がかかるものとして理性の自己同一性を脱しない所以である。或いは自己同一の全体というのは直観の内容と思惟せられるものであろうが、しかし無は直観せられるべきものではない。行為的直観はプロティノスの直観(Plotinos, Enneades, Ⅲ, 8, 6)と逆に、行為のためにする形成的内容の直観と解せられているが、そのいわゆる行為は芸術的表現形成の自力行為であるから、絶対無の他力行ではない。後者は自己の行であって自己の行でなく無の行である限り、随所に無の欠隙を含み、その欠隙を通じて有無、表裏が不断に転換する。これを全体として直観することが出来るわけがない。直観せられるものは表面的有であって、裏面的無ではあり得ないからである。有と無との交互媒介として支離滅裂なるものは直観を容すものではない。それはただ行において転換が自覚せられるばかりである。一方的に行為のために直観するのでなく、同時に直観が否定的に行の媒介となり、知と行とが相交錯し有と無とが相媒介するのである以上は、ただ行の自覚があるばかりで自己同一なる直観はあり得ないといわねばならぬ。自覚というも自覚せられる自己が自己同一として思惟せられるというのではない。かえって無の媒介として無化せられ、ただ無の行を行ずるその行的媒介性、無と有との交互的転換の動的統一が

あるばかりである。無の自覚は自覚の無でなければならぬ。ただその無が有に対する相対無でなく絶対無であるに依って、自覚が単に欠如するのでなく、自覚が自覚として固執せられず不断に転換せられ無の媒介に転ぜられるのである。無は絶対無として相対の有無を超ゆるが故に超越的に自己に対立せしめられ、有無に拘わらざる自覚の統一根柢となる。その無における転換的統一は形成的内容として直観せられるものでなく、かえって直観を絶し直観を否定する超越的無の他力的転換たるのである。行為のためにする直観ではなく、直観を否定転換する分裂即統一の無における行の自覚である。行為の如く自ら作為し形成するのでなく、作為形成の途窮まり絶体絶命の境地における自己放棄が、かえって他力への随順として行に転換せられそれに身を任す信において復活として証せられる行信証が、無の自覚となる。行は観を破り、有から無に入るから行なのである。もし観に止まるならば、有であって無ではない。行の自覚は有の直観でなく無の自覚でなければならぬ。もしいい得べくんば、それは死の自覚であり自己消滅の自覚であって、生の直観、自己形成の直観、であるのではない。そもそも行為を形成と解する行為的直観の立場が、どこまでも自己の延長拡大にして自己の否定消滅でなく、死でなくして生であることを明瞭に示す。無の媒介としての有たる空でなく方便でなくして、芸術的形成の内容であり自己表現の産物たることを示す。それは愚者の無力の自覚に発する懺悔的自己放棄の転換行信でなくして、絶対と合一する立場に立つと自負する賢者の自力主張に外ならざることは明白であろう。であるからこそ自己同一としてその形成内容が絶対の直観に帰せられるわけである。表現形成の行為はどこまでも自力の作用に属し、絶対と合一することを要求する相対のはたらきである。他力の絶対無に対する媒介として

のみその存在が容認せられる象徴的有の、自己を否定的に媒介する大行の自覚とは、全く方向を異にするものといわなければならぬ。

或いは岐路に入り過ぎるかとも思うけれども更に一の適例を以てこれを説明したい。普通にゲーテを解する立場というものは、多くは自己超越的生の詩人という観点に立つのであって、これを専ら諦念における寂光の詩人として観るということは比較的少ないのではあるまいか。象徴詩人としての彼の円熟を劃する西東詩篇とファウスト第二部とが、ややもすれば敬遠せられるのもそのためではないかと思われる。たとい彼の諦念 Entsagung という概念が重要視せられても、単なる生の自己超越という立場からは、十分にその意味を発揮することが出来ないであろう。勿論諦念というのは、私の懺悔と呼ぶものの如くに大悲の歓喜報謝という積極性をもたぬところの、消極的の態度たることを免れない。しかしその構造は後者に通ずる否定転換の統一に外ならない。それは単に生の拡大ないし超越としての肯定として解する能わざるものである。かえって反対に生の直接的肯定主張を放下した死否定の態度が、復活肯定に転ぜられる転換を謂うのである。すなわち与えられた運命の限定を進んで自ら選べるものとして自主的に肯定し、失われた過去に対する悲哀に捉わるることなく未来の希望に生き、淡々たる心境を以て無礙に現実を受用せんとするものである。従って還相報恩の心に燃える他力信仰の大悲に依る光明歓喜には比せられないけれども、しかも一脈これに通ずる寂光幽安がその観想生活を性格付ける。前者の還相菩薩の積極性を欠くもなお独覚者の安心平和がこれを彩るのである。ここに否定的色彩の、むしろ東洋的無に通ずるものあるを認めることが出来るであろう。西東詩篇が東洋の霊感に燃やされた火花で

あることは隠れもない。而してこの詩篇と共にゲーテの円熟の頂点を示すものがファウスト第二部であるとするならば、それは第一部の表現的作品なるに対し正に象徴的作品であり、主人公ファウストの死は、一般にいわゆる悲劇の主人公の死とは全く意味を異にする転換的還相性の自覚を示すものといわなければならぬ。自己超越というのは単に自己の肯定に依って達せられるものでなく、かかる死に媒介せられた否定的転換でなければならぬ。さてこのような死の自覚ないし諦念の内容を直観と呼ぶことがふさわしいであろうか。私にはそうは思われない。それはかかる自覚が主張すべき自己を離脱したものであり、「私の」と指示すべきものを放棄する否定の自覚だからである。その否定を媒介として復興せらるる肯定は、もはや直接の肯定とは異なる無の肯定であり、従って常に無の裏付けする寂光の象徴である。それは有として直観せらるる能わざる自己放下の自覚の媒介である。すなわち一々の瞬間において新たなる転換の姿である。ゲーテが「一切は比喩 Gleichnis である」というのは、これを謂うのであろう。禅家の語はかかる比喩に満つる。それは詩人ボードレールが呼応 correspondence と呼ぶものに帰一する。正に象徴詩人としてゲーテを性格付けるのである。ファウスト第二部と西東詩篇とは、彼の象徴の二大宝庫にほかならない。かの有名な Stirb, und werde！（死せよ而して生まれよ）の句が、この詩篇に出るのも不思議はない。このようなゲーテの諦念に、自己同一として直観せらるべきものがあっては、諦念にならぬではなかろうか。自己放下の自覚は自己同一とはいわれまい。絶対矛盾というもそれが自己同一に還来しては矛盾が消滅する。それはもはや矛盾のままで容され生かされることを自覚するのでなく、むしろ矛盾を包み越えることを意味するからである。諦念の内容を直観するといって

は諦念でなくなる如く、矛盾の七花八裂の随順的復興統一を自己同一といっては他力行的ではなくなる、というのが私の言わんと欲する所である。

絶対批判はあくまで他力行としてただ随順的に絶対無に復活せしめられるのでなければならぬ。ここにおいては理性はもはや自己同一を原理とする理性として復興せられるのではない。消極的にいえば諦念的に自己を捨て、自己の自律自由を放棄したものが、なお随順的行信において、死につつ生かされることを自覚するのである。無難禅師のいわゆる、生きながら死人となりてなりはてて思いのままにするわざぞよき、という生きながら死人となりて行ずる行は、思いのままにするというも、そのいわゆる思いはかえって無心即心として、身も破れ心も消えてなけれどもむかえる物のしなにまかする、思いである。しかもその物は本来無一物として、随時随処に不断に転換する新たなる行的内容でなければならぬ。自己同一的直観を超える不断転換の無である。直見無見、直聞無聞なる故に、直下見直下聞を能くする。これ本来無一物を証することにほかならない。本来無一物なるものが自己同一として直観せられる道理がない。無一物は無一物を実にする無化の行に由って証せられるほかない。ただこの無一物において自己の復活が信証せられる。これが絶対批判の積極的方面である。これを復活の自覚というも、積分的に絶対矛盾を通貫して自己同一の全体を包絡する直観ではなく、単に微分的に随時随処に世界点の一極微において死に且つ生かされる転換行の信証である。斯くの如くにして理性は絶対批判に依り他力の行信証に転ぜられる。理性が自己を確立しようとする理性批判は、かえって自己を壊滅せしめる絶対批判に窮極し、而してその絶対批判が、理性を超理性的なる絶対無の媒介たる限りの空有として復活せしめ、

無の方便としてそれに存在を容す。我々はただこの転換において自己の無を行信証するのである。これを無の自覚という。この場合に復活というも、単なる生に復帰するのではない。死人となりて行ずる自己へ再活せしめられるのである。復興といっても理性が理性として復興せられるのではなく、理性を超える行信証の自覚へ齎らされるのみである。カントは「単なる理性の限界内における宗教」を説いたが、正当にいえば理性の限界内には宗教はあり得ない。宗教の根柢として、人間における根原悪に打ち克つ絶対善の原理は、ただ神にのみ属する。宗教は神の国の地上における建設の業に参し、神の国の国民として神命の支配に服する人間の、信仰に成立する。しかもこの神の信仰を単に歴史的事実たる啓示と区別せられた普通の信仰として、カントは理性信仰と呼ぶのであるが、しかし信仰は理性の絶対否定であり、理性の思惟を超えるからこそ信仰なのである。それ故理性信仰というのは理性に所属する信仰の謂ではなく、理性に媒介せられた信仰の意味でなければならぬ。すなわち理性信仰は同一性的属性規定をではなくして否定的弁証法的媒介を表す概念たるのである。理性信仰もいわゆる理性的自己同一的であるのではなくして、理性否定的であり超理性的であるのでなければならぬ。弁証法をそれの免るべからざる必然の性格とする理性は、自己否定的であり自らの死消滅においてのみ媒介復活的に存立する。その転換媒介の側面を以て理性の本来の面目とすれば、それは正に無一物というほかない。六組の本来面目を無一物とするに一致する。しかしそれは自己の死を行ずる絶対無の行において信証せられるに止まり、自己同一として概念化せられるものではない。ヘーゲルの弁証法が知性の思考に止まり、従って理性の自己同一を以て矛盾の対立を綜合に止揚しこれを解消するものとして、キェルケゴールの非難を受

けるのはこの点にある。しかしとにかくもそれがカントの先験弁証論を徹底して、私のいわゆる絶対批判と軌を一にする交互否定の七花八裂にまで達したことは、ヘーゲルの思索の徹底を示すものであって、特に精神現象学の絶対無的弁証法には私は驚嘆措くことが出来ない。勿論精神現象学はその長所というべき歴史性を展開し、我々の個人意識の絶対批判性を問題とするに止まらず、常にこれを具体的に歴史における精神の発展として考察する。ところで歴史には理性批判以外の社会的人間的契機が含まれるから、絶対批判に属せざる運動のために、絶対批判の立場から観れば偶然的というべき紆余曲折が混入することは免れ難い。しかしその本質は絶対批判であって、これを歴史的に西洋思想史の具体的段階と並行に発展せしめたものが精神現象学であると解せられる。ヘーゲルは絶対批判を一挙無歴史的に行われるものとせず、知覚の抽象的段階から美魂の倫理的人生観に至るまで順次矛盾の深化を追跡して精神の覆没再生的発展の経過を明らかにしたことは、真に無比の偉業として讃歎しなければならぬ。精神現象学は正に絶対批判の歴史的展開である。ただ宗教を以て理性に属するものとし、これを概念の形態と思惟した所に、彼の思想の抽象がある。彼が理性の積極的側面たる思弁的理性を以て理性の発展の頂上としたことは、彼の哲学を完結した体系に成就せしめたと同時に、非弁証法的同一哲学へ顚落せしめることを免れなかった。それはカントの理性への復帰でありシェリングの同一哲学の復興である。キェルケゴールが非難した弁証法の逆説喪失にほかならない。彼のいわゆる逆説弁証法は実践的弁証法の固有なる規定であって、すなわち行信の立場に属する。知性としての理性の同一性的立場は弁証法の脱落を意味する。我々はカントの理性批判の徹底としての絶対批判の途をヘーゲルと共に進みながら、後者の如

く理性に執着して不徹底の終わることなく、七花八裂の底に死してただ死人として行ずることにおいて生かされるのが、絶対批判の肯定相である。それが大悲として大非即大悲の信証となれば正に懺悔道となる。ヘーゲルは否定的理性的すなわち弁証法的なるものと、肯定的理性的すなわち思弁的なるものとを、同一理性の否定即肯定的なる綜合統一として、理性の体系を組織したのである。論理学がすなわち存在学としての形而上学となる所以である。しかしその体系の完成と同時に、弁証法はその生命を失ってただ論理の形骸を残すのみとなった。いわゆる逆説性を失っては弁証法も弁証法でなくなり、単なる同一性の論理に化する。しかも絶対矛盾の自己同一たらんとするから神秘主義を裏付けとして要求するほかない。ヘーゲルの論理が神秘主義であると評される所以である。或いはシェリングやキェルケゴールが非難した通り非実践的従って非人格的汎神論たることを免れない。アリストテレス以来の内在的目的論を脱せず、理性の立場に終始するのである。これに対し後期のシェリングが悪の自由を強調し、啓示の積極性を救済に必要なる条件として主張し、更にキェルケゴールが弁証法の逆説性を説いて、実践的信仰の全く個別的なる自己の復活に係わり、理性の普遍に属せざることを強調するのは、ヘーゲルの希臘(ギリシア)的理性の立場を脱せず異教的たることを免れないのに対し、基督(キリスト)教の福音的信仰を明確にするものといわねばならぬ。その実存的歴史主義の徹底は、今日の実存哲学の先駆たること隠れもない。私のいわゆる絶対批判ないし懺悔道も、それの弁証法においてヘーゲル的でなくキェルケゴール的たらざるを得ないのである。その解釈において疑義の存するアウグスティヌスの照明 illuminatio も、その真義は理性の自己矛盾による超越的否定において絶対的受動態に転ぜられ、自然法爾的に理が事化せられて

無碍の真実がイデヤの内容に結晶することを謂うのであって、その構造は絶対批判的であり従って懺悔道的というべきものであろう（Cf. Gilson, Introduction à l'Etude de Saint Augustin, p.119—121）。それが単に事の理化を出でない往相的アリストテリスムを超える所の福音的還相的なるアウグスティニスムの特色である。その基調が全体として懺悔道的であるといっても、必ずしも過言ではないと思う。否アウグスティヌスこそ、懺悔道の西洋における開通者であるというべきであろう。勿論ヘーゲルといえども、その立つ所は基督教の福音であり、宗教の形態として基督教の啓示の立場を最高のものとすることはいうまでもない。彼の精神現象学の「精神」の部の末尾から「宗教」の部へ移る部分においては、思想においても用語においても、私の懺悔道と名づけ絶対批判と呼ぶものに相当する所を多く指摘することが出来る。啻に、自家分上から自己の思想と信仰とを展開するとしても、その自己が基督教の福音に光被せられたものであるばかりではなく、共通なる理性批判の徹底の帰結という論理が、自ら相対応する概念を発展し出すことは当然でなければならぬからである。ヘーゲルが行為の、特殊性の側面を帯びる結果として必然に、普遍の全体に対する反抗対立を避け難き制約として将来し、行為者の悪の必然なることを強調したのは、カントの根原悪を意志から行為へ移し説いたものとして、その思想の鋭いことを認めなければならぬ。かくて理論理性から実践理性にわたりて理性の自己分裂自己矛盾が全面的に必然的なるものとなり、而してこの自己の矛盾対立を自覚する行為者は、この自覚の告白 Bekennen に依り自己の行為者としての個別性を失って普遍の全体に帰入する結果、行為において精神に加えた制限限定の障害を痕も留めず消失せしめるというのである。この告白は自己を独り自ら高しとし是とする

ところのいわゆる美魂の抽象を放下して、他者において自己を直観し他者を是認して互いに相宥し相和するところの告白者に属するものとして、行為者の自己疎外からの普遍性回復、すなわち全体還帰を意味する。かくてそれは相互承認相互宥和における絶対精神の現成にほかならない。これにおいて自他を超ゆる普遍的なる自己の統一が成立し、普遍を基体とする真の個体としての自我が成り立つ。このような他者における自己の反対を通じての、自己の現存の確信が、現象する神である。精神はこの神的自己の自覚たる宗教において、精神の完全なる全体に達し、翻ってこの全体を相対的現存在としての自己の根柢たる絶対として自覚するところの宗教が、精神の発展を完結せしめそれに最後の統一を与えるものとなる。その意味において宗教から翻転的に還相的に反省せられて、精神の絶対批判的死の道が生の道へ転換復興せられることが、精神現象の帰結であるといわれる。この転換に依り精神の各段階が宗教の絶対精神の契機として内化せられ保存せられることに依り、絶対知が成立するとヘーゲルは考えた。絶対知をその固有の立場とする哲学は、理性的宗教の自覚であって、これより翻って反省した精神の各段階の在り方の論理的自覚としての範疇論たる論理学が、絶対知の内容を成すものとせられる。このようなヘーゲルの精神現象学の道がその本質において絶対批判にほかならず、その宗教的告白による精神の普遍性回復が懺悔道の転換に通ずるものあることは、否定出来ないであろう。しかしながら次章に内容的に立ち入って論ずる如く、ヘーゲルはどこまでも理性の自己同一性を固執し、宗教の絶対批判的無の転換による超越的行信的統一をもこれと同一視し、自力の論理に終始して、希臘的存在学の体系を目標とした。これに比較するとき、絶対批判の懺悔道は他力の大悲に依る行信の証であり、理性の自己同一

性でなく信仰の絶対無に対する随順であることを特色とする。極めて相近き告白と懺悔との二つの概念も、もしこれを区別するとすれば、前者は自力の理性に属し、後者は他力の信仰に属するものとして区別せられるのではないであろうか。とにかくも絶対批判の底に死に死んだ理性は、もはや自己同一性を原理とする理性として復活せしめられるのではない。正にいわゆる死人として再活せしめられ、本来無一物の自己として死生のいずれでもなき立場に立ち、生には生、死には死として前後際断、自由にいずれへも出入するのである。それはもはや矛盾のまま矛盾に碍げられぬ無の媒介となるのであって、矛盾を止揚綜合する普遍の理性的立場に立つのではない。それはただ各人自家分上において絶対無の超越的現在に絶対他力的に行じ行ぜしめられるのである。仏法の的旨を関と道破した雲門の意は、公然に車馬を通ずる理性の普遍なる公道でなく、いわゆる官には針をも容さずしてしかも私には車馬を通ずる関に、死復活の道を比したものであろう。それは各自が理性の道を往き尽くしてその窮極たる絶対批判の底に死し、ただ死人として生かさるる無の行に対してのみ開かれる。この自己に固有なる行的転換の消息は、理性の公道を通るのでなく個々に関を通ることを容さるる個人の私的行証に限る。その故にこそ、雲門の関を透過して大事了畢した我が大燈妙超が、幾乎同路と下語したのであろう。ここに通ぜずして通じ、通じて通ぜざる幽微寂寥の路頭がある。これを理性の公道の如くに明白裡に通ずる自己同一の直観とすることは出来まい。禅の権威者は禅の論理を解いて無分別の分別と規定した。これは正に当を得たものというべきであろう。しかしこれを翻して分別の無分別とすることは出来ないと思う。両者は一見ほとんど同じ如くにして実は非常に異なる。いわゆる毫釐（ごうり）も差有れば天地懸隔するものである。絶対矛盾の

自己同一は正に分別の無分別に相当するものではないか。それは一見禅の論理に近きが如くにしてその実これを逸脱するものといわなければならぬ。何となれば禅の無分別の分別は、いわゆる生也不道死也不道という如くに、彼でもない此でもない Weder-noch であって、どこまでも分別を表に立て、無分別はただ裏面にこれを統一する無に存するのである。然るに絶対矛盾の自己同一というその自己同一は、かえって逆に分別の無分別を成立せしめ、彼でもなく此でもないの反対に、彼でもあり此でもある Sowohl-als-auch の立場に立つのだからである。さもなければ積極的に自己同一ということは出来ぬわけである。絶対矛盾とはいうも自己同一といわれる以上は、自己同一なるものが不定ながら、名指されずして思念されているはずであって、単なる Weder-noch ではない。それは禅の行的信仰とは異なる芸術的制作の直観にほかならない。これを弁証法的というもヘーゲルの理観の弁証法に同じくアリストテレスの自己同一性の樊籠(はんろう)を脱せざるものである。結局それは Sowohl-als-auch の立場を脱しない。であるから Weder-noch の立場をこれに対立せしめたキェルケゴールの、実践弁証法逆説弁証法の立場から下す非難を免れることが出来ないのである。或いは無分別の分別の還相的なるに対し、絶対矛盾の自己同一は往相的に止まるといってもよい。これ矛盾を矛盾化する絶対矛盾の自己同一は、畢竟理の本体論的定立要請であって実存的行信の自証ではないからである。ただ自己の否定転換に絶対還相する無の無分別のみ、かえって分別として実践的逆説的にその超越的統一を保つのである。キェルケゴールがヘーゲル的知性の思弁的弁証法に実践弁証法逆説弁証法を対立せしめた所以である。私のいわゆる懺悔道の論理としての絶対批判は、正にこの実践弁証法逆説弁証法と途を同じくする。それは行信の自覚

としてキェルケゴールの信仰の立場と相通ずるものである。その行信証の統一的構造が哲学の自覚を特色付ける。それの大体は以上述べた所に依って不十分ながらこれを明らかにし得たかと思う。カントの理性批判は徹底せらるるときこのような絶対批判に至らなければならぬ。これが彼の先験弁証論の絶対弁証法への突破打通である。ヘーゲルがこの路を開いた功績は不朽であるといわねばならぬ。しかし彼は以上示した如くなおこれを徹底しなかった。私のいわゆる絶対批判はそれの徹底を意図するものである。而してその結果はかえってヘーゲルの理性の同一性的体系を否定して、カントの実践的信仰に独自の地位を認め、行に由る知信の媒介を意図する。その具体的なる実践は懺悔道にほかならない。キェルケゴールに最も近い所のあることは、歴史的にも当然であろう。

第三章　絶対批判と歴史性との連関

以上私のいわゆる絶対批判の何たるかを、理性批判の徹底の帰結として説明したのであるが、これから前章に触れた歴史の絶対批判性に進むに先だち、理性批判の含蓄する歴史性が、必然に絶対批判への方向を伏在せしめることを示して、歴史と絶対批判との間に、不可分離の関係の存することを注意しようと思う。カントの理性批判が、科学的認識ないし一般に理性の先験綜合の事実上の存立を前提し、それの承認から出発してその権利根拠を問うものなることは、今改めて説くまでもなく周知の通りである。いわゆる先験論的方法とはこの手続きを意味するものにほかならない。ところで科学ないし道徳の事実上の存立というのは、歴史的事実に属するものなること疑を容れぬ。カントは当時の非歴史主義的理性主義の立場に拠って、内容上は変遷あるも形式上の先験綜合においては永久不変なるものがあると考え、それの事実上の存立は必然普遍に妥当すると思惟したのである。しかし認識における先験綜合の形式としての範疇が、科学の歴史的発展に伴い発達したものであって、決して永久に不変なるものでなく、科学の初めから今日の如きものとして存在したのでないことは、科学史の教える事実である。例えば最も単純にして普遍的と思われる数の如きさえも、自然数の概念の体系化せられたのは中世亜剌比亜（アラビア）の数学においてであって、希臘（ギリシア）の幾何学には算術は発達すべき記号化の方法をもち得なかったのである。本来

学としての算術の発達を離れて数体系としての自然数は存立しない。その原理たる数学的帰納法を予想せずしてその概念が正確なる学的規定に達することは不可能だからである。すなわち数の概念は数学の歴史的発展に伴って発達した歴史的所産であるといわなければならぬ。更に自然科学特に物理学の根本範疇であって、ニュートン物理学の基礎を確立するために、この範疇をヒュームの懐疑に対し擁護することが、カントの理性批判の主要動機の一つであったとさえいわれるところの因果の範疇をとって考えたら如何であろうか。この範疇は力の概念と不可離の関係を有し、物体の運動静止の状態変化を結果として生ずる原因を以て力と規定するのであるが、ニュートンはこの力を遠隔作用の能力と考え、彼の万有引力の物理学を組織したのであるけれども、彼の同時代においてさえ遠隔作用に対する疑念は決して跡を絶ったわけではなく、それが漸次に勢力を有するようになって、一方では遠隔作用を排して近接作用のみを認めようとする傾向が遂に場の物理学となって、物理学を幾何学化することによって力の概念を因果の概念から引き離し、他方においてはヒュームの思想の復興たる実証論によって力の概念は物理学から駆逐せられて、因果の概念もそれと共に斯学から排斥せられようとした。而して最近の新量子論においては、この範疇が微視的現象には適用せられないものとして、それの物理学における普遍妥当性が制限せられようとしていることも注意せられなければならぬ。この根本範疇が不変の内容を以て始終渝らない妥当性を有するものでないことは、これによって明らかであろう。更に因果と並ぶ根本範疇であるところの実体の範疇が、物理学の幾何学化と相容れない所があるためにその適用が制限せられ、或いはカントの思惟した如く物質を以て実体とする思想が否定せられてエネルギーをこれに換え、かえっ

て実体を力学化して因果に近づけ、両者を数学の函数概念に統一しようとする傾向も顕著となった。而して現代においては、相対性論と量子論との綜合という新物理学の根本課題において、両範疇が何らかの関係に結合せられ理論化せられることを必至としている。その結合の原理が同一性的でなくして弁証法的でなければならぬことは予め推定せられる。ただ新しき実験における絶対無の行証がこれを統一するであろう。とにかく範疇が科学と共に歴史的に理解されなければならぬことは、今日もはや疑問の余地なき所である。更に道徳の範囲においては、カントの形式的主観道徳説は一見その先験原理の不動普遍を保証するかの如くにも見えるけれども、実は彼の思惟した道徳主体の構成的原理たるべき人格とか自由とか立法とかいうような根本概念は、認識の場合の一般形式論理的範疇における如く単に形式的綜合概念と解せられるものではない、かえってそれは道徳主体の内容を規定するものであり、従って主体の歴史的限定を離れて存するものではないのである。これらの概念が実は近代西欧の道徳思想に固有なる歴史的所産なることは、今日もはや常識となっている。カントの形式的道徳説そのものが歴史の産物なのであって、その非歴史的理性主義が実は歴史的所産たる自然法学に固有なるものなることを免れないのである。かくて科学においても道徳においても、先験綜合概念の存立は歴史的事実に属する。ところで先験論的方法はこのような先験綜合概念の事実上の存立を前提して、それが依って以て妥当する所以の権利根拠を探求し、これによってそれらの概念を根拠付け、正当に妥当すべきものと然らざるものとを分かち批判せんとする。これこの方法が批判哲学の方法として批判的方法たる所以である。理性批判における先験論的演繹論はこの方法の具体化にほかならない。しかし演繹論とはいうけれども、普通

の論理にいう普遍から特殊を導く推論の方法としての演繹とは異なり、既に根拠付けられるべき綜合は事実として存立するのであって、それの存立の根拠を探求するのであるから、根拠となるべきものは根拠付けるべきものから探求の方向を示唆され手引きせられるのでなければならぬ。決して一方的に普遍から特殊が前者の限定によって導かれるが如きものではない。法律上の用語例に従って権利付けの意味に用いられた演繹の語は、権利付けるべき事実上承認せられた命題を手引きとしこれに媒介せられて権利付けの根拠となる命題を求めるのである。しかもそれが根拠となることは、論理的演繹の意味におい て、前提せられた命題がそれから推論せられることに依ることも勿論である。従って先験論的演繹は一般論理的演繹と異なり一方的誘導でなくして双方的交互的誘導であるといってよい。これは勿論同一性的一般論理の範囲において論過とせられる循環論ではない。しかし一種の循環論であることも否定出来ないであろう。これ媒介の交互性に拠って成立するものだからである。実をいえば一般論理の演繹といえども、具体的なる科学的認識の方法としては帰納推論と双関的に結合せられて始めて用をなすのであって、その限り同様に一種の循環論を形造る。単なる演繹推論というものは単に仮言的であって現実の認識を与えることは出来ぬ。現実の歴史性は、必然的として演繹的に推論することを容さざるいわゆる歴史的偶然性を含み、ただ斯くあるが故に斯くあるものと認めなければならぬ意味をもつ。演繹推論の前提も実はかかる現実に媒介せられるのである。従ってこの前提に拠る演繹は一種の循環論にほかならないのであって、すべて歴史的現実の認識は循環論的交互態たることを免れ得ない。実に歴史においては一切が交互的循環態を成す。現実と認識との間もまた交互的であり実践がこれを媒介するのである。従っ

て認識もまた循環的たらざるを得ない。先験論的弁証論の循環はこの一般的循環論の一形態にほかならぬ。カントは理性批判の第二版の序文において、自己の批判哲学の先験論的方法を以て自然科学の実験的方法に比し、実験は理性がそれに先だち構想した法則的構造を予想して、それが実現せられることを確かめるものなることを指摘していること上に触れた如くである。しかしこれでは発明的実験に依って理論の行き詰まりを打開する無からの創造を理解することは出来ぬ。単に検証修正の連続に止まり科学史の時代を新たにする如き飛躍は達成せられない。すなわち理性が認識主観として生き続けるのでなく、自らを矛盾的行き詰まりの窮地に死なしめて、絶対無の転換により復活せしめられると共に、矛盾対立の両肢のいずれでもない中道が新しき理論を発展せしめる。これ革新即復興の循環的創造であって、正に歴史の構造にほかならない。その自覚が科学史に即して行われることが科学批判としての理性批判である。自然の事実でなく具体的なる主体性、の認識、すなわち科学的認識の自覚、における価値性の根拠付けが、いわゆる法的権利付けとしての演繹を形造る以上は、それが交互的循環論を脱することが出来ないのは、このような歴史的現実の構造上必然であるといわなければならぬ。歴史の認識、歴史の実践的建設の自覚は、単に普遍的原理的なるものから演繹せられるものでなく、ただ交互的循環の層がいよいよ緊密となり、その圏が益々縮小せられて、その結果終に組織が罅隙（かげき）を残さず空虚を留めざるに至ることを理想としてそれに向かい進行するのである。しかもそれはこの進行に依り現実自らの内部を自覚し、進行即内展というべき循環態をなす。すなわちそれは直線的進行でなく、既成即発展という循環態である。これが歴史の根本構造にほかならない。時の構造に即していえば、未来に向かう不断の革新

が実践的に行ぜられることが、過去をいよいよ深く溯り根原に迫る復興となる、という循環なのであって、この革新即復興の行的循環の軸として、現在の永遠が信証せられるのである。これが歴史の行信証にほかならない。先験論的演繹もこの三一的構造の意識における自覚でありその反映であるから、交互的循環態を成すことは当然でなければならぬ。しかしこのように先験論的演繹が交互媒介的循環論であるとするならば、もはやカントが理性批判の立場として確信したような理性の自立性は断念せられるほかないであろう。循環論は理性の首尾一貫的自己同一性の放棄であり矛盾律の超脱である。これ差別対立への進出外展がかえって統一的自己への復帰内向だからである。而してこのような循環論を理性の要求に背反するものとして回避しようと欲するならば、もはや循環の層々反復的緊密は保持せられないから、各層分離して、七花八裂の支離滅裂に至るほかない。これは正に前説の絶対批判にほかならない。循環論と二律背反とは表裏相伴うものであって、いずれか一方を避けようとすれば他方を免れることが出来ない関係にある。理性批判の循環論は絶対批判の二律背反を将来すること必至にして避け難い。ここに先験論的方法の構造上の限界があり、その免るべからざる運命がある。私が理性批判の帰結として絶対批判を思惟せざるを得ない理由はこの点にまず現れる。カントの如く二律背反の前に立ち竦んで、これを避けるために学としての形而上学を断念するも、前に述べた如く自然素質としての形而上学は避けることが出来ず、而してこの要求を実践理性の要請によって満たさんとしても、実践理性そのものの二律背反は、遂に理性の限界内から理性を超える宗教の原理を要請せざるを得ない。これは懺悔道を嫌って絶対批判を回避せんとする理性の陥る自己矛盾にほかならない。

今述べた先験論的方法の限界、その最も顕著なる現れとしての先験論的演繹論の循環性、なるものは、既に上に触れた通り歴史に固有なる構造に属する。すなわち一般に歴史的現実の有する絶対の交互性相対性としての循環的構造、それと表裏をなす全面的二律背反が、理性の自己批判、自律貫徹、自立性確保の要求に即して現れたものが、絶対批判の七花八裂なのである。次に私は進んで現実の歴史的構造の絶対批判性をその大体の特色について順次に解明したいと思う。まず初めに歴史の根本性格に関し第一に注意しなければならぬ点は、既に上にも触れた通り歴史の偶然性ということである。先験論的演繹が歴史的事実を普遍の法則から演繹することが出来ないこと、かえって演繹の前提となるべき普遍命題は個別なる事実の存立を手がかりとしてこれに方向を指示せられて探し求められなければならぬこと、に由って循環論の不可避なるを我々は既に見たのであるが、一般に歴史的事実の個別的存立というものは、普遍の原理法則からは完全に理由付けることが出来ないことをそれの根本性格とする。歴史的事実はただ斯くあるが故に斯くあるものとして承認せられなければならぬ絶対の偶然性をもつ。普遍の法則によって理由付け必然化することの出来ぬ演繹不可能性が歴史を特色付けるのである。この原始的偶然性、すなわち、あらざることを得るものがある、という偶然性は、正に歴史を自然から区別する特徴となる。自然はカントの批判哲学などにも明らかに現れている如く、法則の支配をその一般性格とする。従って自然においては偶然は窮極的には承認せられず、特殊はあくまで普遍の法則から演繹的に理由付けられ必然化せられることを要求する。必ず反対の可能としての偶然性を含まなければならぬ自由が、自然に対立する概念と認められるのもそのためである。而して自然を範型と認める限りは、道徳の世界も自由

の実現であるに拘わらず、その完成状態においては理性的に必然なる法的状態たらんことを庶幾する。これの固有なる意味を認めることが出来なかった。十九世紀の初めに歴史法学が自然法学に代わって法学の正当なる立場と認められるに至って、歴史的方法が一般に文化科学の方法となり、歴史学派の勃興を見るに至ったわけである。歴史主義はその全般的傾向にほかならない。我々には各国民に特有なる文化の個別的存在を普遍の自然法から演繹することは出来ない、ただ斯くあるが故に斯くあるものとしての現実を承認して、その個性を明らかにするのが斯学の方法でなければならぬ、というのがその根本基調である。我々は歴史に関してまずこの偶然性をはっきり承認することが必要である。歴史的事実の個性的認識が自然科学の法則的普遍的認識に対立せしめられるのも、その価値性の個別という内容を離れて、まずこの偶然性に形式的根拠を有するものといわなければならぬ。もしも現実的存在から眼を移して自己の存在という方から観るならば、今日の実存哲学が現存在の過去的在り方を被投性と解釈するのに従って、これを被投性と性格付けることが出来る。自己の被投性は現実の偶然性に対応するものである。何となれば偶然的にして理性的に理由付け必然化せられない現実に対しては、我々の自己はただそこに投げ出された存在として自己を解釈しなければならぬからである。時の過去が我々に負わされたものとして偶然的であり、我々の要求に由って理由付けられたものでなく、我々はそこに投げ出されてそれを負わされるほかない、という意味をもつのも、正に現実の偶然性に対応する。既に存在が存在するということが、存在しないことも可能なのに拘わらず存在するという偶然性を含む。これ存在の原偶然性であ

る。而してそれは既に存在するものとして当然に過去性を意味する。過去には我々の如何ともすることの出来ぬ、ただこれを斯くあるが故に斯くあるものとして承認し受容するほかなき所が必ず存しなければならぬ。すなわちこれ過去の偶然性である。過去には偶然性は固有なのである。もし偶然性が無く、従って自然的法則の完全支配が行われるとするならば、かえって過ぎ去ったというものはなく、一切が繰り返されて現在にあり（というよりも一切が同時である）、常に理性的に理由付けられたものとなるはずである。従って必ず時の経過を含まなければならぬ歴史というものもその場合にはなくなるであろう。歴史は過去に係わるという常識が、過去の歴史の偶然性を暗々裡に承認するものといってよい。偶然にして我々の支配を脱し、ただ我々に負わされたものとしてそれの存在を承認するほかなきものが、我々の存在を規定し、我々の実存はこれを媒介とするほかなきことを意味するが故に、我々は過去の歴史に関心を懐きこれをその個性において認識しようと欲するのである。

しかしこのように偶然的なるものとして我々の支配を脱する過去が、歴史の主として係わる所であるとはいえ、我々がそれに関心を懐きその個性的認識を要求するのは、単に我々の存在がそれに規定せられるためばかりではない。現実が我々の存在を規定することは否定すべからざる事実であるが、しかしかえってこの限定が我々の実存の媒介となり、我々の自己存在の自由なる在り方の決断に対し素地を提供するからこそ、我々の関心の対象となり歴史として存在するのである。現実の歴史には過去の偶然性と共に、かえってこれを媒介として我々の自由なる自己存在が作為する所の側面、がなければならぬ。今日の実存哲学が投企と呼ぶ未来の側面すなわちこれである。自由作為という契機の無い存在は自然で

あって歴史ではない。歴史は偶然が自由に転ぜられる所に成立するのである。自由は自然必然に対立する点において偶然を含む。しかし偶然は主体無き存在の規定であって直ちに自由ではない。自由は偶然を含みながらかえってそれに決断を与える主体の行的自覚に属する。偶然は反対の可能を意味し、そこでは正と反とが平等に可能である。いずれが肯定せられて現実となるかはそれにおいては全く無原理なのである。それだからこそ偶然たるのである。従ってこれを支配しようがない。それを選択し決断する主体は無いのである。偶然にはこれを支配する主体の原理が全く欠如する。然るに自由はこの偶然が主体の選択決断に転ぜられ、無原理がかえって積極的に原理となることを意味する。それは無原理たる限り偶然である。しかし単に偶然に終わるのではない。この無原理を原理とし、支配の不可能なる偶然の決定を自ら肯ってそれを自己の決断に転じ、自らを偶然に委ねることにおいて自らを偶然の主となすのが自由である。自由によって偶然を決断する主体が現れ、主体によって偶然が自由に転ぜられる。如何にしてかかる自由が存在するかと問うも、我々はこれに答えることは出来ぬ。何となれば、答えるべき理由がある限り必然であって偶然ではなく、従って自由ではなくなるからである。もしそれがあらねばならぬ理由が与えられるならば、それはもはや必然であって自由ではない。全く自発的にその存在が発現するのでない存在は、自由とはいわれぬ。自由に対しその存在の証明があり得ない所以である。自由はただそれの主体の自由の自覚においてのみ存在する。自ら自由を行的に実現する主体にとってのみ、自由は存するのである。偶然というものも、反対の可能を体験する自由の主体において始めて偶然として認識せられるのであって、単に即自的なる偶然存在には偶然という規定はない。正と反との間に自由

に浮動することの出来る主体にとって、始めて偶然という様態が対自的に成立するのである。一般に様態の範疇が自由なる主体の反省に属することは注意すべき事である。単なる自然には様態の別は無い。歴史的現実における自由の契機に即して始めて様態が区別せられ、主体的に自覚せられるのである。その点から反省的にいえば、自由が先で偶然が後である。後者は前者の抽象的契機である。偶然は自由に媒介せられて具体的に自覚せられる。あたかも過去の時間様態は未来の自由企画に即し、それの媒介としてのみ現れるが如きものである。単なる被投には自覚はない。自覚は自由主体の行に属するものであるから、自由に未来に向かって自己の在り方を決断する投企の主体においてでなければそれは成立せず、従って一般に時の意識は成り立たない、過去の被投性と偶然性も意識せられないわけである。自由は偶然にも優りて歴史の原理であり現実の精髄である。自由に投企し企画する自己なくして現実の歴史というものはない。歴史は自由の足跡である。

しかしながら更に進んで考えると、そもそも過去の被投性と未来の投企とは如何にして統一的なる時を成立せしめることが出来るであろうか。なるほど偶然というものがなければ自由は成立しない。法則の必然に依って普遍から完全に限定せられる特殊というだけでは、未だ歴史の内容を形造る個別というものにはならぬ。個別は法則から演繹する能わざる、ただ斯くあるが故に斯くあるものとして認めらるるほかなき偶然的なものでなければならぬ。歴史はかかる偶然性をもつにより、我々が法則に従いそれを造り出したものでなく、それの存在の理由を問うことの出来ぬものであって、すなわち約言すれば、我々がそれを限定したものでなく、逆に我々がそれから限定せられるもの、我々に先だつ過去から我々

に負わされたものであるという意味をもつ。歴史が差し当たり過去に属するとせられる所以である。それは未来に関する自由と対蹠的に対立する。勿論自由も法則に拠って演繹せられない自発性であるという点においては偶然に通ずる。偶然なくして自由はあり得ない。しかし自由は同時に偶然の正反対であって、我々がそれを負わされそれから限定せられるものでなく、我々がそれを限定するもの、我々がそれを我々の意志に従って必然と決定するものである。斯く相通じながらかえって相容れない対立をなすのが偶然の過去性と自由の未来性とである。両者はただ対蹠的に対立するだけではなく、かえって相通ずるが故にこそ、一方が進出すれば他方が退去しなければならぬ相剋をなすのである。約言すれば単なる形式的論理的矛盾ならぬ実的矛盾をなす、或いは静的対立でなく動（力）的対立をなす、といってもよい。両者は相剋矛盾の関係に立ち、互いに相喰い合うのである。しかも仮に一方が他方を喰い尽くしたならばその一方も消滅しなければならぬという不思議な関係に立つ。動力的対立は常に相関的であり、反対があるによって自己があるのだからである。すなわち互いに矛盾して相容れない対立者が、しかもかえって相要求し合うというのが、動力的対立の構造である。しかしかかる矛盾の相剋と相関とは如何にして結合せられるか。矛盾と統一との両者の矛盾がそもそも如何にして統一せられるか。斯く問題を形式化してみると、この問が無限に自己を繰り返す問であって、それを有限の立場で説くことの不可能なるものなることが知られる。これはただ絶対の矛盾において矛盾がかえって矛盾のままで統一を保ち、絶対の統一は統一のままで矛盾を含む、すなわち、矛盾も統一もかえって自らの否定において自らを保ち、自らを肯定するだけそれだけ自らを否定するという事態を形造るものである、ということを直接に

肯い承認するほかない。絶対矛盾は矛盾をも矛盾化してかえって統一に返す、といわれる所以である。これは時というものをその根本構造とする現実そのものの本質であり、形式論理の同一性を超える現実の論理の弁証法である。我々の現実というものがこの構造をもち、我々が存在するということがこの構造に依って成立し、更に我々がものを意識するとか、ものを考えるとかいうことが、これを原理とするのである。矛盾と統一とが如何にして統一せられるか、という問には我々は答えることが出来ぬのであって、ただこれを根本の事態として肯うほかない。このように根本の事態を肯うということが、同様に矛盾が統一であり、被限定が能限定であり、従って否定が肯定であって肯定は否定を媒介とすることにより始めて真に肯定たり得る、という事態を意味するのである。かくて有は無を原理とし、存在は絶対無の媒介契機としてのみ存在する、といわなければならぬ。

しかしながら右の如き単なる形式的規定においては、矛盾と統一とが更に矛盾の統一を形造り、以て無限態を形造るというだけで、一見すると矛盾と統一との対立が単に矛盾的交互的で対称的である如くにも見えるであろう。これを時の様態についていえば、過去と未来とが矛盾的に相対立し、いずれも現在に存在しないものであるという点において互格であるといわれることに当たる。しかし斯く現在に無くしてしかも時の統一を成立せしめるものである以上は、単に現在に存在しないというだけではあり得ない、かえって現在に存在しないという否定が真に現在に存在するという肯定の媒介根拠とならなければならぬのであって、その限り、過去をあらしめる過去の現在と、未来をあらしめる未来の現在とが、現在の現在という絶対現在或いは永遠の現在において、矛盾的に統一せられると考えられる。有名なる

アウグスティヌスの時間論がかかる構造を存在学的に展開したものなることは周知の通りである。ところでそれにおいて永遠なるものが現在において過去と未来とを統一する仕方は、単に存在学的に見れば共に無の存在として対当であり互格であるといわなければならぬ。いわゆる不動の現在 nunc stans として言い表されることがこれを示す。しかし時がもしも過去現在未来を超えてこれを包む永遠というものの中において、現在の存在中心から過去と未来との無が対称的に統一せられるというのみであったならば、それは既に空間であって時間ではなくなり、そこではいわゆる時の流れというものは消滅しなければならぬ。すなわち過去から現在を通じて未来へ流れる時の動きというものはなくなる。時はあくまで水平でなく傾斜をもつ。否、傾斜に従って流れなければ時というものにはならぬ。円錐曲線の対称的なる焦点の対立では時の矛盾は表すことは出来ない。それは楕円や双曲線の対称性を否定して抛物線の非対称性をもつ。すなわち時は過去に向かって限定せられて未来に向かって限定を突破する。この限定の突破ということが行為の自発性を特色付け自由を成立せしめるのである。時は過去的に限定せられて未来的に自由であるという前述の特色がここに成り立つのである。然るにこの被限定と能限定との統一、限定と突破との統一というものは、正に自覚の成立であって、自覚なくしてこの統一はあり得ない。自己が限定せられ否定せられて、かえってそれが限定の突破であり否定の否定としての肯定であり、自らが矛盾的に対立によって引き裂かれる分裂がかえって自らの統一を成立せしめるのが自覚の構造にほかならぬからである。ここに時が単なる存在学の立場で成立するものでなく、現象学の立場で始めて成立するものなる所以が存する。時を専ら運動に即し存在学的に考えた古代哲学においてそれの核心が捉

えられなかったのが、アウグスティヌスにおいて始めて時の本質的な構造が明らかにされたのも、彼の立場が存在学から現象学へ転廻されたことに連関する。彼が過去を記憶に、現在を知覚に、未来を予期に配当して、意識の志向性により時の様態を考えたのは、現象学の自覚の立場に立ったのであって、本質上存在学的に魂を規定する古代の形而上学的心理学の立場に終始したのではないのである。すなわち立脚地は存在から自己へ向け換えられたのである。時は単に存在の立場から十分に解明せられるものでなく自己の立場で自覚せられるものなのである。或いは存在というならば自覚存在に属するものといわなければならぬ。今日自覚存在学としての実存哲学の代表者ハイデッガーが、その主著を『存在と時間』Sein und Zeit (Erste Hälfte, 1927) と呼んだのも意味深いものがある。彼の被投性 Geworfenheit といい投企 Entwurf という過去と未来との規定も自覚存在学の規定にほかならない。それがアウグスティヌスの意識の志向性に拠る区別に対し、全く心理学を超えた自覚存在の規定に属することは顕著なる相違である。アウグスティヌスは現象学の立場に立つといっても、その現象学はフッサールの先験現象学に相当するものであって、未だ心理学を完全に超脱しない所がある。ハイデッガーの解釈学的現象学に至って新しき自覚存在学が発展したのである。時の本質的構造を解明する途が確保せられたと考えられる所以である。彼がアウグスティヌスの永遠の如き不動なる媒介者を見捨てて、直ちに被限定即能限定なる自覚に立脚し、被投的投企として過去と未来との矛盾的統一を規定したのは、どこまでも自覚の立場に徹底しようと欲したものと解せられる。アウグスティヌスの現在の現在としての永遠の今が、同時に過去の現在、未来の現在として、時の三様態を統一する構造は、現象学よりはむしろ本体論的存

在学に止まること否定出来ない。それに対しハイデッガーのいわゆる被投的投企 geworfener Entwurf という概念は、正に自覚存在の矛盾的統一を意味するものであって、決して同一性的属性規定ではあり得ない。被投という、自覚に対する否定的限定が、必然なるものとして進んで肯わるるによりかえってそれが自由投企にまで突破せられ、かくて自己の肯定に転ぜられる転換を、被投的投企というのである。従ってそれは存在の同一性的本質ないし属性規定の如く単に観想の立場で理解せられる概念でなく、行為において実践的に理解せられる概念なのである。自ら限定を突破し、否定的被限定を通じて肯定的能限定に転ぜられる転換を実践するものにして、始めて被投的投企ということを自覚し得る。ここに自覚の行為性がある。否、その自覚が自力的行為に止まるとするのが、実存哲学の限界であって、実はそれが他力大行の転換でなければならぬことを懺悔道は主張するのである。この転換の必然が、既に被投的投企の否定的肯定、すなわち無の媒介に暗示せられている。自覚は自己存在の否定が肯定の媒介となり、被限定が能限定に転ぜられる転換の矛盾的統一であって、自己の存在の変換に成立するのであるから、少なくとも行為的でなければならぬ。自覚が内的行為と呼ばれる所以であろう。ただし、単に内的なる行為というものはない。行為は常に内外一如である。既に被限定といえば必然に自己の外を予想する。而して能限定が自己の内からの自発性を意味することはいうまでもない。然らば両者が転換的に統一せられる以上は、内外の統一が存しなければならぬことも明らかであろう。行為は内外の転換的統一である。自覚はそこに成立する。自覚は行為の単に内的なるものを意味するというべきではなく、行為の自己に還帰する反射の方向を謂うと解すべきであろう。これに対する内外的方向がいわゆる直観

である。それは過去既存的なる内容が記憶に保存せられ想起せられつつ、未来に向かう自己の自発性に媒介せられて変化し、現在において綜合決断せられたものである。自覚はその決断における自発性が、無を媒介として過去と未来とを過去の記憶内容に即して決定承認する、その無に向かう面の統一であるから、無の統一というべきものであり、それに対する有の面が直観であって、それは多様の内容を現すのである。自覚の自発的決断が直観と相即して後者の内容を変ずるのが行為である。それ故行為は必ず自覚的でなければならぬことはいうまでもない。自覚が無ければ運動はあっても自発的なる自己の行為というものではないからである。自覚存在はかくして実践的でなければならぬ。それは自由存在の自覚に成立するのである。ハイデッガーの自覚存在学が系譜的にいって、外面上直接にはフッサールの先験現象学から出ながら、その血統においてカントの自由の哲学に属することは否定することが出来ぬ。彼がその時間論をカントの先験論的図式論に関係せしめた如く、彼の自覚存在すなわちいわゆる実存は、カントの実践的自我に対応する。ともに自由の主体だからである。自覚存在学がフィヒテの知識学と親近性を有することも当然である。ただカントやフィヒテの観念論を突破し、意識の自己同一を超えて行為の転換に至ったのは、ニーチェの運命愛に連なる虚無的実存主義にほかならない。ニーチェこそ端的にハイデッガーの祖とすべきであろう。かくて自由の実践的主体が、たとえ過去的には限定せられても未来的にはその限定を突破して、被限定を能限定に転ずる無限の展望を、未来の方向に有することは疑う余地がない。実存の自覚が成立する転換の統一をハイデッガーは脱自的地平と称するのであるが、地平という以上、どの方向にも限界がなければならぬと思われる。全く無限定では地平ということも出来

ない。地平は自己の立脚地の高低と共に或いは広がり或いは狭まり、又立脚地の或る方向への水平的移動に従いその方向に広がると共に反対方向に狭まる如き動的圏限を意味するのであるから、それは全くの無限定ではあり得ない。しかし時の地平はいずれの方向にも限界せられたいわゆる地平とは異なる。かかる空間的地平ではたとえ如何にその限界が立脚点の昂揚と共に遠く拡大せられるとしても、時間の脱自性というものを容れることが出来ぬ。脱自とは一度限定せられた自己を超脱することを謂うのであるから、それは正に自己の突破であり被限定の能限定への転換でなければならぬ。自己の高まり深まることが自己の突破超脱であるによって脱自ということが出来るのである。行為というものが本来自己突破であり自己超脱である。それだから自覚の媒介となる。自覚の発展深化昂揚は行為における自己突破自己超脱であるから、これを脱自というのである。時の地平は脱自的でなければならぬというのは、すなわち時が自由自発的なる行為的自己の自己突破自己超脱だからである。ここに空間の対称的静的包括と異なる時間の非対称的動的脱自性が成立する。これは空間の地平圏拡大の如くに、ただ限界を推し遣る悪無限でもなく、また一挙に限界を撤廃する無限定（infinitum に対する indefinitum）でもなくして、限定に即し限定を媒介とするいわゆる被投的投企であり、被限定即能限定の転換であるから、無の開放というべきものである。曩（さき）には楕円双曲線の焦点対称性に対比して抛物線の非対称的焦点、その一方の焦点の有限に対する無窮遠性を比喩にとったが、実はこのような空間の比喩を以て十全に時間の構造を表すことは出来ないこと当然でなければならぬ。これでは限定と限定突破との相即ということが表せない。ただ限定の否定というだけで、かえって限定の否定がすなわち限定の肯定を媒介とし、限定を

肯うことによってこれを突破し否定することが出来るのであるという無の転換なる具体的弁証法を、表現することが出来ぬ。勿論有の形成に止まる表現を以て無の転換を完全に比喩することは出来ない。有的空間表現を以て無的時間象徴に換えることは一般に不可能なのである。しかし今述べた脱自の限界突破、その限界否定はかえって限界肯定を媒介とするという交互否定の構造は、むしろ一層適切に循環を以て表し得るでもあろうか。これによって過去の限定というものが決して単に無媒介に固定せられたものでなく、かえってそれを肯う自己に相対的なるものであり、従って自由に媒介せられたものであるという交互媒介性が顕わになる。時の過去というものは単に偶然として我々に負わされた限定に尽きるのではない。その限定そのものが、これを如何なる限定として如何なる存在として自ら肯うかに相関的なのである。かくて過去が或る意味で未来を含み未来に媒介せられるといわれる。実際我々の経験はこれを主体が如何に肯うかに相即してその存在性が定まる。その意味で未来的に如何にこれを媒介し意味付けるかが過去を限定するのであって、懺悔が行為の根本形式を代表する典型であるといってよい理由が存する。懺悔においては過去が過ぎ去って我々の支配することが出来ない被投態でなくして、不断に意味を新たにする現在となり、それを媒介する未来に相即して無限に循環するのである。その意味において被投的投企は逆に投企的被投性にまで転ぜられる。自覚はかかる循環的発展即還帰に成立する。その発展の方向が否定的であり矛盾的であるに対し、還帰の側面が肯定的であり統一的である。自己というのはこの循環の中心にほかならない。それは不断に否定せられて動くと同時に、常に統一に還帰する。しかも還帰して過去を未来に媒介しこれを肯うことが、行為的に自己の自由に発動することなのである

から、いわゆる不動の今といわるる如き不動は無い。絶対の動が自覚せられるのみである。

或いは純動の自覚は静ではないか、静なくして動は自覚せられまい、あたかも多は一に即し矛盾は同一性の場面で矛盾として自覚せられる如くではないか、という疑がないでもなかろう。しかし自覚は自己を有として自覚するのではない、無として自覚するのである。自己同一として自覚するのではなく矛盾として自覚するのである。すなわち静として固定するのではなくあくまで動として行ずるのである。自己が自己同一なる行為者として肯定せられるのでなく、どこまでも否定せられたものとして肯われるのである。行為とは自己が存在してその属性を変化することではなく、存在が非存在に、非存在が存在へ転化せられること、すなわち存在性格そのものが転換せられること、或いは有が無になり無が有となって、絶対の無が現成することを謂うのである。自己同一の静は基体であって運動変化を統一する媒介者である。それに反し行為は基体の静なき純動であり、有が無へ、無が有へ転換するのである。この際断絶しないのは断絶そのものであり、無化転換そのものである。これを自覚するというも、断絶することなく存続する自己の上で転換変動が起こることを自覚するという意味ではない。それでは運動変化ではあっても行為ではない。行為の転換の外にそれを超えて統一する自己同一なるものがあるのではない。もしかかる統一が行為を基底付けるならば、行為は自由自発的ではなくなり、従って行為ではなくなる。自己同一ではなく自己同一の否定が行為を統一するのである。すなわち統一の否定が自己ならぬ他者としての無に帰するから、統一の否定が他者としての無を媒介として統一せられるのである。統一の基底として何らかの一般者が存在するならば、行為は自由自発的なる発動性を失うから行為ではあり得ない。

行為にはかかる一般者としての基底の存在を許さぬ。しかし全く媒介なくして単なる転換あるのみならば、転換も転換として自覚せられないではないかという疑問も決して直ちに否定することを得ざるものである。この不可透の難関を通ずる途は一般者を有ならぬ無とすることよりほかない。アウグスティヌスの永遠は無でなく有であるから、時を包む包越者となり、その内に包まれる時はもはや突破を容されず従って否定を容れない静に帰し、時が時でなくなり空間化せられる危険を免れることが出来ない。ハイデッガーがかかる永遠を排してあくまで転換的自己突破的なる時を自覚しようとしたのは正当である。我々は時を包越する永遠を有として思惟することは許されない。有限なる我々にかかる永遠は自覚されることは出来ぬのである。永遠の今の内在を要求するのは自己を神と合一せしめんとする僭取越権にほかならない。永遠の今は超越的でなければならぬ。従ってそれは直観せられないのである。それであるから強いてかかる超越的者の内在を要求する者は、神秘主義に趨くほかない。神秘主義とは超越的存在が何らかの仕方で我々有限者に内在的となる体験を肯定し、我々の自己は自己を脱してこの超越的存在に合一する直観を有し得るとする主張にほかならない。それは絶対者の超越隔絶と、相対者のそれにも拘わらざる前者への直接合一という正反対なる矛盾した要求を満足するために、尋常の認識能力を超える脱自冥合の直観を肯定するものである。しかし神秘主義の源泉であり典型であるプロティノスにおける如く、あたかも光源とそれから溢れ流出する光線との関係に比せられる神と魂との間には、神が有と無との転換の媒介たる絶対無の純動であり、魂はかかる絶対無の媒介としての有たる、転換的主体としての行為者でなければならぬという、時に固有なる構造は、成立することは出来ぬ。時は単に永遠の影

としてその真実性が否定せられるほかない。すなわち絶対存在としての永遠の有する超越的存在性を否定し低下したものとしてのみ時は解釈せられる。勿論プロティノスにおいても、時は魂に固有なるものとして既にアリストテレス的運動存在学から現象学への転移が準備せられ、永遠における存在の集中統一が魂の多性に破壊せられつつしかもかえってそれを回復せんとする対立的傾向が、永遠の分散的影像として時を成立せしめる、という弁証法が示されている。しかし無を媒介とする行でなくして永遠を基体とする影像の観に、時の成立を観ようとする彼の立場には、真に時の核心をなす行的有無転換の絶対媒介は可能となることは出来ぬ。時を包越する永遠を以て基体とする観にとっては、所詮時は影としてその自立性が奪われざるを得ない。時があるによって永遠もあるという如き媒介思想はそれにとって不可能である。これは時が生滅変化の原理であり、いわゆる生死の根、流転の源であると考えられ、この生死流転の繫縛を脱する解脱を以て人生の窮極とする宗教的世界観に共通な立場である。現実の歴史を重んじ、その建設行為の自由に実存の意義を見出さんとする近代精神はこれを否定するのが自然である。ハイデッガーの時間論がかかる永遠としての基体を斥けるのは当然といわなければならぬ。

しかしながらそれでは彼が解する如く、現在という時の様態は、ただ過去と未来との結合点として事実上配慮系統の組織が決定せられているという事実性 Faktizität (Heidegger, Sein und Zeit. I, S. 192) に尽きるものであろうか。これは過去的 Schon-sein-in-der-Welt としての被投性が未来的 Sich-vorweg-sein としての投企へ、いわゆる被投的投企 (S. 192 ; 223) として結合せられるのに対応して、現実存在の既成的事実性に重きを置くもの、すなわち歴史主義の実証的精神に由来するものと解せられ

る。しかしながら曩にも言った如く、被投性と投企とは矛盾的に対立する契機であるから、直接に可能潜勢態が現実化せられる如くに推移するものではない。かかる同一性的基体の上に起こる運動は時の有無転換を成立せしめることが出来ぬのは上に見た所である。然るにハイデッガーにおいては、投企における被投性の否定的転換、前者の過去既成的限定の後者における突破が十分に弁証法的に捉えられていないのではないか。彼の投企に対する規定が存在可能 Sein-können（S. 192）に対する自覚であることが、潜勢的可能態への傾向を猜せしめる。可能が主体の能力に属する自由起発の自由突破であることは（über sich hinaus, S. 192）一方において疑うべからざる所であるにも拘わらず、それがアリストテレス的運動の契機としての同一性的可能態への傾向を完全には脱却しないことが、その自己突破を否定的転換的たらしめず、同一性的転化への疑を懐かしめることを免れない。勿論既成的事実性に媒介せられない可能性は現実にはあり得ない。しかし同時に、前にも被投性について説いた如く、過去既成的事実というものが、自己の自由可能性に媒介せられ、投企企画に相即しこれと相関的に肯われるその仕方に従って、始めてその在り方を決定せられるのである。それであるから事実性が一方的に投企を限定するのでなく、同時に自由可能の投企がかえって事実を限定するのである。すなわち、事実でも自由でもない絶対無が、両者を媒介して同時に相関的に有としてこれを決定するというべきであろう。この無の有に触れる否定的存在が現在にほかならない。現在は過去と未来とを否定的に分かち断絶せしめるが故に、かえって絶対無の媒介に依り行為の有無転換に依って転入突破を可能ならしめるのである。この事はハイデッガーにおいても重視せられ十分に顕わならしめられている（S. 284—285）。その弁証法的

転換の機微は残す所なく示されているといい得る。しかもそれにも拘わらず、なお同一性的推移が被投性と投企とを結合する如き感を免れしめないのは、想うにハイデッガーの自覚存在学が、行為の自覚を徹底せず解釈学の立場に立つことに由来するものであろう。何となれば解釈学は行為の自覚を言語表現の解釈に投射するものであって、行為における転換の媒介としての絶対無の自覚を、同一性的基体としての表現解釈の有的自覚に転じたものが彼の自覚存在学であるからである。自己存在の根柢における被投的制限、すなわち根柢が完全には自己のものでないという根柢の空無が、同時に実存的投企において自ら根柢となる可能と相即して、根柢そのものの空無に通ずる。すなわち根底が根柢でなく自己が根柢であるのである。空無そのものを意図するによって、根柢の空無が根柢となる。かかる「でない」「にあらず」の非不 Nicht をハイデッガーは虚無 Nichtigkeit として言い表し、虚無の虚無なる根柢を以て現存在の根本の負目となす。このような自己の負目への覚醒が良心であって、この良心をもたんと意志するのが現存在の自由にほかならぬ。投企は非人称的世間から良心において自らの責任を負う自由に転ずるというのである。その根本構造は絶対無の転換に一致することは疑を容れない。しかもそこでは行為の無的媒介が表現解釈の有的媒介となるに因り、絶対転換の原理としての絶対無が根柢として自覚せられず、現在が無の媒介たる空有の性格を失い自覚存在として有化せられる。現在の自己存在は良心の負目を負う有に止まり、絶対無の突破否定に無を対自化するものでない。大非というもあくまで自己の責任であって大悲の保証がないから、自由は自己の内からの要請に止まる。行為の飛躍において事実を突破し有を無に転ずる大悲として信証せられない。絶対の無が有を肯わしめかえってそれを行的に転

換して自己の自由投企に転ずることが自覚せられないのである。ハイデッガーにおいてかかる絶対無の転換性の稀薄なることは、彼の講演（Was ist Metaphysik? 1929）にも紛れなく示されている。ハイデッガーはなおカントの理性批判を絶対批判にまで徹底せず、批判する自己をも七花八裂に委ねることなく、あくまで自覚の主体としての自己を維持し、その存在を解釈するに止まる。徹底的虚無というも虚無の超越的現成でなく内在的要請に過ぎない。あくまで倫理に止まり宗教に達しないのである。かくて行為的自覚の媒介としての絶対無が、アウグスティヌスの永遠の代に時の自覚を成立せしめる根柢となる途までも、杜絶せられる。いわゆる脱自による超越も、自己に対する絶対者への超越の可能に止まり、絶対者の媒介として相対者の自立が同時に確保せられるということがない。それは往相的であっても還相的ではないといわなければならぬ。所詮それは当為が可能であるという理想主義の要請以上に出ることが出来ぬ。しかし当為が超越的として存する限りは、超越の内在という実存の原理は不可解となる。これを神秘主義の不可思議に委ねないためには、絶対を存在ないし超越存在たる有とせず絶対無とし、而してこれと相対存在との交互関係を絶対媒介としての行と解し、有としての絶対と相対との同一性的合一としての観と解することを徹底的に廃することである。有としての絶対と相対との観における合一は、所詮不可解なる同一性的要求であって神秘主義に帰せざるを得ぬ。それは相対者の固体としての自由自立性を不可能にすることを免れない。またもし後者を直接確実なる体験に属するものとし、それから出発するならば、絶対は超越存在として相対に無関係なる抽象的一般とならざるを得ぬ。この困難を免れるには、行の媒介としての絶対無が、現在における絶対転換の媒介者として、過去の被投を未

来の投企に転じ、前者の現在における既存的事実性を、かえって後者の自由企画に媒介せられたるものとして肯うことにより、両者のいずれでもなく従って両者を超える超越的無が現在を媒介し、現在における事実としての有を無の媒介として、絶対に根柢付けられた相対たらしめるほかない。すなわち絶対無の現成としての有が現在の事実となるとするのである。超越の内在とはこれを謂う。ここでは超越的絶対が無としてあくまで相対を媒介し、それの自立性を要求するから、自由は確保せられ、一方既成事実の発展であると共に他方それの突破たる矛盾の統一が現在の行を成立せしめる。ハイデッガーにおいて単に可能性の要請に止まり、それの超越的根柢の欠如する現在の転換媒介性の自覚は、これに依って始めて確保せられ、しかもその媒介があくまで無として行ぜられるに止まり、観として有化せられるのでないから、アウグスティヌスの永遠の如く自由を危くする恐れがない。かえってそれが自由の根柢となり、絶対に随順してそれの媒介となることが、すなわち自己の本来の面目たるいわゆる無一物を実現するにより脱灑自在となる。かくて超越が内在し、永遠が現在を自己突破的脱自態たらしめるのである。行為はもはや企画的に作為する自己に属するのでなくして、自己の計量作為をそれに媒介しその中に否定して、かえってそれを自己に転ぜる超越的事実、或いは絶対事実ともいうべきものの現成にほかならないことになる。いわゆる自然法爾といい無作の作といわれるものこれである。それは行であって行為ではない。今までのハイデッガーの立場に従って実存の行為と解して来たものは、既に前にも注意しておいた如く、実は絶対無の転換としての行でなければならぬ。前者は後者の根柢においてその媒介により成立する相対的現成にほかならない。それは後者の無の媒介としての有、すなわち空有に止まる。そ

れの成立する現在は事実性として解釈せられるけれども、その絶対的根柢は無の超越的永遠の統一にほかならない。これが行において自覚せられるのである。行為はその媒介としての有の現成に止まる。自己に行ぜしめてしかもかえって自己をして自由に行為せしめるのが大行であって、それは自己の作為ではないのである。これを自力が他力に転ぜられるといってもよい。或いは倫理がそれの原理たる自由の含む二律背反の故に自己分裂に陥り、その極宗教の絶対無に転換せられてそれの媒介として超越的に回復せられ空有に還帰せしめられたものということも出来る。自己が自らを否定して超越的無に身を委ねる行の自覚としての信がその在り方である。行が行為でなく、絶対無への随順がかえって自己の実現たる転換を意味する如くに、信は自己の直接肯定的自覚でなくして、かえって自己の無化の自覚である。かかる信は自己の有する信仰というよりは、他力に催起せられた行の自覚たる行信というべきものである。親鸞が「如来より賜わりたる信」という所以である。信ぜしめられることが即信ずることであるから、信の自覚はかえって自己の無の自覚、更にいえば自覚の無であるということになる。しかしかかる絶対無はあくまで転換であり媒介であるから、ハイデッガーが ontologisch 存在学的に対立せしめる ontisch 存在的の意味において無媒介に存するものではない。それは決して直接存在ではなく、あくまで媒介的自覚の超越的根柢として行証せられる無である。しかもかかる超越的なる無が、それに他者として対立する媒介としての相対的なる自己を無に帰せしむるにより、倫理的自己の当為要請として単に可能性に止まる所の実存の自由が、他力的宗教信仰の立場で現実として行証せられるのである。ハイデッガーの自覚存在学は倫理的自己の自力自由の自覚に立脚するものであるが、それは解釈学の自己同一性

的有の制限を脱却することが出来ぬ。自覚の二律背反、自由の自己矛盾に撞着して絶対批判に徹底し、懺悔道においてその行為的自覚が宗教的行信に転じなければならぬ。彼の思想にはキェルケゴールが深い影響を及ぼし、一般にアウグスティヌス以来の基督教信仰に育まれた跡の顕著なることは容易に気付かれる所であるが、しかもいわゆる神無き神学の立場において自由の哲学を発展せしめた立場の矛盾は、遂に蔽うことの出来ぬ困難を蔵するに至っていると思われる。それに対する決定的影響は、既に注意した如く、自ら反基督者と標榜したニーチェに存することは明らかであって、彼のキェルケゴールとニーチェとの相通じてしかも正反対なる影響の下に立つことは、今日常識となっている所である。彼がキェルケゴールのいわゆる「永遠」の原子たる「瞬間」において時の中に自らを顕わす永遠の代わりに、ニーチェの運命愛の根柢たる虚無を置き換えたのは、今も言った通り、有神論の永遠を張りわたす神意の無媒介的有性が人間の自由を不可能ならしめることを恐れたからであって、十分に理由あることである。勿論アウグスティヌスが自由の問題に悩みて達した後年の解決における如く、神意を愛とし、その発現たる恩寵を、人間意志の破毀でなくそれの催起誘発ないし支持であると解して、恩寵の媒介には人間意志の発動がなければならぬという如く媒介的に神と人間との間を規定するならば、必ずしも神と自由とが両立しないわけではない、かえって反対に両者は相即不可離なのである。従って前者の永遠と後者の時間とが媒介統一せられることも当然でなければならぬ。しかしそれによって神は絶対媒介の原理としての無に近づき、その徹底は遂に有神論の人格的存在としての神を否定廃棄せしめるに至ることを免れないのも事実である。これを避けて積極的なる直接存在としての神を立する間は、それが絶対媒介の規

定を超える限り人間の自由を阻碍する結果を将来する。ハイデッガーが有神論を斥けて自由の立場を徹底し、その成立の根柢としてニーチェの虚無に終始したのはその限り斉合的であるといわれるであろう。体系的には不可解なる矛盾を含むに拘わらず我々を引き付けるスピノザの神の知的愛における自由も、実は必然的なるものへの愛としてニーチェの運命愛に通じ、従って絶対存在としてのスピノザの神は、実は絶対無を内に含む被媒介態でなければならぬのである。シェリングやヘーゲルがスピノザ主義を以て自己の体系の弁証法的統一の裏面と考えたのも不思議ではない、「斯くありき」という過去を、「我その斯くあるを欲せり、また斯くあるを欲せん」という意志によって、解脱する自由としての運命愛、必然なるものを自ら選んだものとして肯うことによりそれを支配する権力意志の根柢にあるものを虚無と解したニーチェの思想は（『権力意志論』）、正にハイデッガーの自由投企の根柢をなす徹底的虚無にほかならないのであって、その絶対虚無主義が、懺悔道の論理たる絶対批判の根柢をなすところの、絶対転換の原理としての無に通ずるものであることも否定せられない。しかしハイデッガーが主著に説く所の虚無 Nichtigkeit は非不 Nicht の原理であって、その証は自己の良心の責任自覚に止まり、従ってあくまで内在的当為要請に過ぎない。絶対無の無 Nichts が、その転換において我々の自己を無化する超越的原理として行証せらるるのとは、趣を異にする。もっとも主著より後に出た就職講義（Was ist Metaphysik? 1929）においては非不の原理として無 Nichts が説かれ、それが否定に先だちそれの原理たることが強調せられている。しかしその代わりに無が存在を解釈するための場面として一層静的となり、「不安の無の明るき夜」などと形容せられて、存在がそれに差し懸けらるるにより、不安の現象

がそれの現存在の在り方となる、この無に対質せられて存在が自覚せられ、自由実存が可能となると主張せられている。この最後の点からみれば、依然として絶対無に通ずる所があるけれども、自己がそれにおいて絶対的に転換せられ死復活せしめられる原理でなくして、かえってそれは自己を解釈する自覚範疇として存在に所属するといわれている（S. 26）。かくてそれは自己を自覚の主体として保存すること、理性批判において批判の主体として理性的自己が維持せられるのと同じい。実存哲学は所詮理性批判の立場を脱しないのである。それに反し絶対批判においては、無の転換によって自己の無が行証せられ、無は超越的に信ぜられるのである。或いはこれを前者が単に往相的なるに対し後者は還相的であるということも出来る。すなわち一は即自的に止まり他は対自的である。しかも単に即自的には無は証せられない。何となれば無媒介なる無は内在的であり従って有であって無ではないからである。責任当為としてその可能が要請せらるるに止まる無は、実は無ではない、無の観念たる有である。ニーチェの権力意志が無を根柢とするというも、そのディオニュソスが自己の無でなく有にほかならざることは疑われまい。それは更に自らの充溢する生を消耗し尽くして死に没落することにより、始めて無を証し、而してその没落死滅から更に復活の絶対転換が実証せられて始めて絶対無が対自化せられるのである。これはまさに絶対批判の死復活にほかならない。ハイデッガーの虚無はこの死復活を行証する原理でないこと明らかである。その証拠には、彼の問題とする死は、どこまでも単に、存在の全体可能の自覚に対する媒介としての限界境位たる死に止まり、自覚存在はいわゆる「死に対する存在」として死を肯い覚悟するに止まり、決死行において復活を証する絶対無の現成ではないのである。ここに単なる解釈学的

自覚存在学の、懺悔道の絶対批判とは全く趣を異にする点がある。我々は決して単に死の覚悟をもって、死そのものを突破しこれを超越して復活を証するとは限らぬ。それは賢者英雄にとり可能であるとしても、愚者凡夫に可能であるとはいうことが出来ない。かかる死はどこまでも生から解釈せられた死であり、有から解釈した無であって、単に可能として要請せられたものに止まる。真に自己を突破して絶対無を行証する立場ではないのである。絶対無は決して単に内在的に要請せられた百非に止まるものでなく、超越的に大非即大悲として我々を向け換えるものでなければならぬ。その意味において実存哲学は自力聖道門に比すべき賢智の教えであって、愚者の救いにはならない。後者のためには懺悔道の絶対批判が必要なのである。それは正に他力浄土門に比すべき易行道である。これは、ニーチェと一致する所顕著なるにも拘わらず同時に性格の正反対なるものであり、宗教的態度において正に彼と対蹠的なる方向をとったキェルケゴールに通ずる。

自由は直接に自己を肯定する立場には確立せられない。有限相対なる人間の自己に、直接に自由が属するということは、その有限といい相対という規定に矛盾するからである。絶対に自由なるものは絶対者すなわち神のほかにはない。しかし同時に我々に何らかの自由の存することもまた否定すべからざる所である。そもそも自覚という事実が自由に依って成立するのであって、自由なしに自己の自覚というものはあり得ない。然らば如何にして相対者たる自己が自由を有し得るか。それは如何なる意味で、絶対者ならぬ相対者の自由として可能であるか。いわゆる人間的自由が神の自由の外に、しかも後者に依存しながらそれに破毀せられず自立的に、存在することが出来るか。自由は単に直接体験せられる事実

として確立せられるものでなく、進んで解決しなければならぬ問題的な現象である。これを単に要請に止めようとしても、その含む二律背反はこの事を不可能ならしめる。いわゆる自由のアポリアがここに厳然として我々の前に立つのである。アウグスティヌス以来如何に多くの思索と論議とがこれに傾注せられたことか。ハイデッガーは神を消去することに依って自由を自覚の事実として確認し、それに問題を認めまいとした。これは解釈学的自覚の立場では一見可能なる如くに見えるでもあろう。しかしそれが実存の可能として要請に止まる限り、当為課題であって超越的に信証せられるものでないことも明らかである。それは解釈的自己の内在的思想に止まり、超越的に現実となれる事実の理解ではない。実存の根柢たる自己超越自己突破は、自由が自己において直接に自覚せられる現象に止まる限り現実となることが出来ぬ。自由には自己の自発性を傷つけずしてしかも自己突破をなさしめる超越的無の根柢が必要である。すなわちそれは超越的絶対者にしてかえって相対者を自立せしめ、それを自由に発動せしめることに依って自らの絶対性を実現する媒介とし、その限りそれを自らに協力せしめる。その媒介たる相対は超越的内在者でなければならぬ。行の自覚はこの事を知らしめる。これ有限相対者の存在には、絶対無の媒介としての自立存在性が固有であって、これは単に相対的自己の自力で否定することの出来ぬ超越的限定であり、それに伏在する根原悪の超克には超越的なる絶対無の転換が根柢とならなければならないからである。ここに解釈学的自覚存在は他力行信的自覚存在に至らなければならぬ所以がある。而してその立場の転換は、自己が有限者として矛盾を突破する自力を有するものでなく、必然に絶対批判の絶体絶命に追い詰められ、矛盾そのものが絶対無にまで徹底せられて、いわゆる絶対矛盾に窮極す

せしめられることにより、いわば矛盾そのものが矛盾的に自らを統一化し、かくして絶対分裂が無において統一せられることにより、自己の無力の自覚、自己放棄の懺悔行が自己を無の媒介として再活復興せしめるによって起こる。かくして解釈学的自己は懺悔道的自己に転ぜられることを通じて、自力行為の倫理的自覚から他力行信の宗教的自覚にまで至らしめられる。絶対批判は絶対分裂、絶対矛盾の無的統一が、懺悔に自らを放棄し否定した自己を無の媒介として肯定し復活せしめることに窮極する。この大非即大悲が自由をも可能にするのである。アウグスティヌスにおいて自由が恩寵に依ってのみ可能とせられたのも当然であるといわなければならぬ。彼は恩寵が意志を強制するのでなく催起誘発するのであるから、後者の自由を破毀することはないと考えたのである。ただこの恩寵が神の意志に依る予定に帰せられる所に、有神論の困難がある。ハイデッガーのこれを避けようと欲するのも理由なきことではない。彼が根拠の空無という虚無主義によって、投企の本質的無底即自由なることを確保しようと欲した際、そのいわゆる虚無が単なる空虚でなくして絶対転換としての無を意味したことは彼の言明する所疑ない(S. 285)。この事は特に内容の充実においてすぐれた特色を有する Vom Wesen des Grundes. 1929 の論文において明らかに示されている。現存在の無底虚無が自覚を過去的有から解放して、投企の自由へ転ずる媒介となるというのである。しかしかかる無が単に人間の果たすべき運命愛の権力意志に対する課題たる限り、その解釈に対する保証はないことも上に述べた如くである。それはただ賢者英雄の自信に止まるほかない。凡愚私如き者にとっては、正に大非即大悲の他力行信証でなければならぬ。私は自由を絶対無の大非即大悲に帰する。それが前述の如く自由のアポリアに途を通ずることは今や承認せ

られるであろう。しかしこれを実証するのは懺悔のほかにはない。懺悔道は既に明らかなる如く単なる自力的自己の自覚ではない。かえって絶対批判における分裂離散がそのまま無の統一に媒介として復活せられ、大非即大悲として実証せられるのが懺悔の自覚としての懺悔道である。自己の絶対分裂が絶対無の統一に媒介せられ肯定に転ぜられる復活の大悲は、ただ絶対批判の大非に死する懺悔行を通してのみ自証せしめられる。懺悔において大非が大悲として証せられることは、大非の無が絶対として、自己の相対に対する他者として信ぜられることと相即し、かくして超越は内在化せられる。信と証とはいずれに先後があるのでもない。同時相即である。それだからこそ超越は即内在なのである。これが絶対媒介の本質を成す。すなわち他力行は同時に行信証の三一態として自覚せられるのである。懺悔行において絶対分裂に自己を離散死滅せしめる否定行が、その随順の受動信頼において同時に復活肯定の大悲に転ぜられることを自証する。絶対無が絶対転換であるにも拘わらず、絶対矛盾の統一として証せられるのは、この大悲における信の超越に由来する。信において自らをそれに随順せしめるものは、自己に対する他者として自己を超越するものでなければならぬ。絶対批判の大非はそれの絶対性において相対的自己を超越する。それ故に大非が超越的無として、無であるにも拘わらず、自己がそれに対立し媒介せられるものとして信ぜられる限り、自覚の統一的根柢となりこれを支えるのである。而してそれが自己同一として有化せられずあくまで無でありながら、絶対の無、絶対転換としての統一力、として信ぜられるのは、直ちに大悲として自己を再び存在に復活せしめる有の媒介たる自証に即するからである。これを絶対矛盾の自己同一として観ずる立場は、右の行信証を欠くものであって、行為的直観というも決

して行の信証相即、超越即内在の自覚ではなく、プロティノスが行を観のためであるとする（Plotin, Enneades. Ⅲ, 6）と同様に芸術的形成的観想に帰する。プロティノスの行信も大悲の証も欠けた神秘主義は、宗教の立場ではないのである。そのいわゆる絶対矛盾の絶対性は如何にして証せられるか。懺悔なき自己の絶対化が、自己を神化して神人合一の観に趨かしめるのであろう。それは無の反対なる有にほかならない。絶対の否定がその絶対性において否定を貫徹するとき、否定の否定としての肯定に転ぜられる弁証法の絶対転換は、かかる自己同一の観でなく、大悲として証せられる所の大非として、無のままに信ぜられ統一せられるものである。これは肯定というも決して直接肯定ではない。復活というも元のままの回復ではない。あくまで無でありながら、その絶対性において超越的統一を信証するのである。これをプロティノスの一者の如くに直観せられるものとすれば、既に無でなく有となり、否定でなく肯定に化する。然らずしてあくまで行の絶対転換に止まり、その媒介としてただ行において信証せられるのでなければならぬ。プロティノスの一者がそれから出た源とせられる所の、プラトンのパルメニデス篇における絶対一が、正に相対的一者転換の媒介たる絶対無の超越的一としてこれに相当する。それはプロティノスの一者の如く自己同一として観ぜられるものでなく、あくまで行ぜられるものである。両者は一見相近くしてその実天地隔絶である。私はプロティノスの行き過ぎが顚倒に陥ることを信じ、プラトンが芸術的観想を哲学に禁止した所以に従って、あくまで行信の自覚に止まらなければならぬ。而してこれをプラトンにおける如く形式的存在の一多の転換行に止めず、現実の理論的並びに実践的なる理性批判の、絶対批判への転入の帰結にまで具体化すれば、懺悔行の構造が顕わにせられた大非即大悲が

行信証せられることは疑うことが出来ぬ。ハイデッガーがかかる無の超越的一を時の根柢たる永遠と認めなかったのは、有神論の自由論に対する障碍を避けるために、かえって無神論に陥ったものとして惜しまれる。彼がキェルケゴールの影響の下に立ちながら、キェルケゴールの懺悔を倫理の不可避なる本質規定とした思想にまで徹しなかったのは遺憾である。彼においてはカント的理性批判が絶対批判にまで徹底せられず、倫理が懺悔に窮極して宗教的信に展開しなかったこと、はなはだ惜しむべきである。アウグスティヌスに始まる人間存在論或いは人間学が、人間の神と異なる有限存在なることに重点を置き、人間を神と獣との中間存在として性格付けるのを常としたのに、ハイデッガーの人間学が永遠なき時間存在に人間を限局するのは、人間の有限性を明らかにするに遺憾あることを免れない。彼の自由も死の自覚も、一方においてキェルケゴールの不安に戦慄しながら、他方においてニーチェの権力意志に強いて安立しようと欲する無理がないであろうか。この不安と安立とが真に矛盾的統一として相入転換せられる媒介が懺悔として展開せられずに、エックハルトの神秘主義に帰一せしめられるのがハイデッガーの窮極の立場というべきであろうか（彼の門下オルトマンスのエックハルト研究に対する私の解説批評は第五章に述べる）。もし然らば、懺悔道の弁証法が愚凡私にとって必然の哲学であるに対し、彼の実存哲学が賢智の哲学なる立場の相違を、私はただ承認するほかないのである。

ハイデッガーの時間論の含む問題を指摘し、その立場の制限を明らかにするために、私はかなり立ち入った考察を試みた。その結果を一言に要約するならば、彼の時間論に伏在する弁証法が解釈学の制限上十分に展開せられないために、時の脱自的統一に根柢となる絶対無の超越が永遠として行信証せらる

る能わず、現在における過去と未来との転換相入が超越的無の永遠現成として対自化せられずに、解釈学的自己の即自的要請に止まった、自力の倫理がその人間存在の立場を限局する所以である、その無神論は宗教的信仰を抑えて自由の哲学に終始し、倫理の避くべからざる帰結としての絶対批判絶対分裂にまで理性批判を徹底して懺悔道に進入する途を塞いだ、それは絶対との合一を要請する賢智の哲学というべき性格をもつ、といってよかろう。而してハイデッガーはかかる立場の時間論をもって歴史の構造を理解し得るとなすのである（S. 375 ff.）。彼が歴史性を解釈するに日常的流俗時間論を以てせんとする一般の歴史哲学を排して、現存在の時間性より歴史性を解しようとしたことは卓見であって、歴史の根柢に自己の有限性に対する自主的覚悟、自由決断をなす未来的主体を認め、その決断によって過去的既成事実を運命として肯い自ら選ぶ所に歴史が成立するとしたのは（S. 384―385）、ニーチェの思想に負う所大なるものありとはいえ、非常に重要な見解であるといわなければならぬ。しかし彼の時間存在論における未来的企画は、所詮解釈了解にほかならず、真に絶対無からの行に基づくものでないから、死に対する覚悟も有限性の自覚に止まり、進んで決死行を行ずる永遠の大行の信証ではないことも明らかである。その結果かえって伝統相承の復古主義に傾き、不断の革新即復興なる宗教的決死行の飛躍に至らない（S. 366―368）。彼がキェルケゴールに由来する反復という概念を以て、主体的自己決断の過去自覚を解釈し、これを伝統の真義とするのは正しい（S. 385）。しかしキェルケゴールにおいては反復は有の同一性的反復でなくして、弁証法的否定の無の現成として有を媒介する死復活的永遠の意味が主であるのに、ハイデッガーにおいては前者への傾向を免れない。キェルケゴールは反復が超越なるこ

とを明言したが（Kierkegaard, Die Wiederholung. Schrumpfs Übers. S. 199—200）、それは彼の如く信仰の立場に立つから可能なのであって、ハイデッガーの如き解釈の観念的超越では相対的同一性の束縛を脱することは出来ぬ。これ伝統主義復古主義としての歴史主義を完全に超克せざるものではないか。解釈学は所詮歴史主義を伴う。しかし歴史は永遠の現在における超越的無の統一なくしては、いわゆる歴史主義の合意する相対主義を脱することは出来ぬ。各現在に相関的でありながら、しかも絶対無の現成として超越的統一を根柢とする限り、相対即絶対の媒介が成立するから、歴史世界の統一が保たれるのである。その反復は反復であって反復の否定なのである。統一は無の超越性の外にはない。その絶対媒介は有の同一においてでなく無の統一において循環をなす。これは解釈的存在の反復ではない。後者においてはかえって有の相対的同一を脱しないために無の絶対的統一が見失われ、余りにも歴史的であるためにかえって真に歴史的であることが出来ぬ、という逆説を免れないのである。アウグスティヌス以来歴史哲学が宗教哲学と離れ得ないのは、時が永遠の根柢に成立するのと並行する必然の連関であるといわねばならぬ。ハイデッガーはこの連関を強いて截断するものではないか。解釈学は一見歴史の実証的客観主義に立脚する如くにしてその実観念論主観主義を脱しないのである。殊に実存の還相としての宗教的世界を無視した彼の共同世界が、単に道具を以て交渉する環境世界を媒介とする所の人間の交互態に止まることは、いわゆる自由主義の原子論を完全には脱却せざる抽象であるといわなければならぬ。かかる立場で、歴史の主たる内容をなす国家社会の政治的変遷を、理解することが出来るはずがない。もと解釈学が文化史の方法として発展したものであるという由来が、この制限を必然ならしめ

たのであろうか。しかし文化史は歴史の一半面である。他の半面は政治史である。而して文化と政治とを媒介しようとするのが倫理であって、しかもその弁証法が宗教を最後の統一の根柢として要求し、この往還二方向の交互的循環が歴史世界を形造るのである。その成立の理解にはもはや時間性だけでは足りない。種的社会の空間的限界性閉鎖的対立性が、政治的支配と文化的伝統とを基底付け、両者の交互限定が更に過去性と未来性とに媒介せられて、空間即時間的なる「世界」の歴史性が成立するのである。今その詳密に立ち入ることは出来ぬが、とにかくハイデッガーの時間論の有限相対主義が、その標榜する歴史性理解を困難ならしめていることは争われないであろう。現存在の世界内存在性は、単に内からの上昇超越でなく、外からの超越の、世界を媒介とする下降内在化でもあるのでなければならぬ。永遠の現成としてのみ現在が矛盾の行的統一たり得るのだからである。すなわち単に往相的でなく同時に還相的でなければならぬ。その転換は絶対批判の懺悔道をおいて我々有限者に可能となることは出来ない。懺悔道は宗教哲学的歴史哲学への唯一の通路なのである。

以上私は懺悔道の論理なる絶対批判が、時間性歴史性の理解に対する必然の途なることを明らかにしたが、次には逆に絶対批判ないし懺悔道が必然に歴史性を含意し、歴史哲学へ導くことを示さなければならぬ。それは懺悔道とヘーゲルの精神現象学との対決という意味をもつ。何となれば、曩に注意した如く、ヘーゲルの精神現象学はカントの理性批判の徹底として絶対批判の道を開いたものであると同時に、カントの場合に欠如する歴史性がヘーゲルにおいてすばらしい展開を示したのであるが、懺悔道から見ればそれにも拘わらず、なお不徹底というべき所があり、それがヘーゲルの絶対主義に導く結果、

かえって弁証法の否定を将来してそのために弁証法に否定せられるという皮肉な運命に陥ったのだからである。その由来する所は、有神論の人格神が無媒介なる絶対意志によって世界を創造したという点にあるであろう。絶対を絶対無とし絶対転換、絶対媒介として、あくまで弁証法的に行証するならば、絶対は必然に自らの媒介として相対有を必要とし、しかもその相対を媒介するはたらきも直接ならずして、相対の相対に対する交互作用に媒介せられたものたることを要する。かかる絶対媒介の立場に立てば、絶対と相対とは同時であり、前者が後者に時間上先だつということはあり得ない。両者の先後は絶対と相対という原理上の先後であって、時の先後ではない。アウグスティヌスが、時において世界創造が行われるのでなく、世界と共に時が創造せられるとした所以である。而して彼が神の意志を人間的恣意と区別せられた完全なる愛と規定し、その愛の自己啓示が世界創造にほかならぬと解することにより、愛の不断啓示が世界を神と同時相即ならしめるとしたことは当然となる。基督教神学がアウグスティヌス以来、プラトン的弁証法に福音の論理的理解の途を見出したのも偶然ではない。しかし弁証法の絶対媒介に徹して神を絶対無と規定することは、有神論の人格神観と相容れるものでない。神は絶対無を超える絶対存在であって、弁証法の媒介を包み越える統一的意志である、というのが有神論の主張である。そこでは単に愛の自己否定における啓示の媒介性だけで世界存在の根柢が尽くされるのではない、神意の直接作用の無媒介なる発動が、愛の媒介を規定するというのである。比喩的にいえば、神は人間相互の民主主義的組織の原理であって、神が君主として人間を支配することなく、あくまで人間を媒介するはたらきにおいてのみ現れ、従ってその作用が人間を媒介とするのであるから、神と人間との間も交互

的媒介の協力関係なる民主主義に尽きると考えれば、弁証法の絶対媒介であって、たとえ絶対と相対との対立が君主と臣民との関係に象徴せられても、その本質は専制君主的なるものでなく媒介協力的なるものであると解せられる。因みに、我が国の君主政治の理想はかかるものとしてむしろ原理上民主主義的であるとも思惟せられるのではないか。そもそも民主主義は政治の sine qua non として国家建設の必要なる条件ではあるけれども、決して十分なる条件ではない。それは各民族協同社会の固有なる歴史的特殊性を媒介として始めて十分なる条件にまで具体化せられるのである。北米合衆国といえども全く民族協同体の種的基底を欠くのではない。清教徒の移住民団は英吉利（イギリス）民族の部分的自然集団であって、民主主義のみに依って原理付けられたものではないのである。ちょうどその逆に日本民族の政治的国家建設が民主主義を原理上排するものでもないのである。然るに有神論は決して神と人間との間の民主主義を徹底せしめることを許さない。そこにはどうしてもこれと相容れない専制君主的なる神の恣意的自発的意志を最後の原理として残留せしめるのである。これは基督教に固有なるものでなく、むしろその歴史的母胎たる猶太（ユダヤ）教の遺物であるとも解せらるるであろう。もしそうとするならば、基督教は猶太教を不断に媒介することにおいてその真理を実現するもの、すなわち後者の有神論を前者の愛の絶対媒介に転ずる行において、神は愛であるというその絶対の真理が信証せられるのであるというべきであろう。これは正に基督教の真理の歴史的建設というべきものにほかならない。それによって有が無に媒介せられ、存在が大悲に根柢付けられるという真実が歴史に実現せられる。我々が上に見た歴史性の構造はすなわちこのほかにはない。有の偶然的直接負課限定を、絶対無の転換によりいわゆる運命愛を通じて、

自主的企画の自由投企に転ずる行信において、存在の歴史性は証せられるのだからである。国家の歴史的建設というも、かかる行信の途以外にはないのである。これはいわゆる終末観的に歴史の目標を設定して、これに向かい直線的に接近せんとする努力を意味するのではない。無としての絶対はすなわち絶対媒介であるから、常に有と相即し、不断の媒介において循環をなすことは、既に我々の見た所である。絶対は相対を止揚して最後に達せられる理念や目標ではない。不断に我々の立つ脚下を支えて我々の行を可能ならしむる原理である。進行の行手にあってしかも到達せられることなき目標ではなく、即今我々を動かす動力なのである。相対の存在する処必ず絶対は相即し、有には常に無が媒介し媒介せられる。絶対は相対と共にあり、後者に相対して現成する。相対の自覚は絶対の行的信証以外にはない。しかも斯く絶対無に媒介せられ、永遠の現在に無作の作として行ぜられた相対的有の内容も、その時的構造上媒介を喪失して直接無媒介に負わされたものとなり、我々の現存在がそこに投げ入れられる被投的過去に頽落することを免れない。それ故未来的自由投企によって無作の作なる無の媒介行を行じ、無の現成としての有を証するも、それはそこに休止安住することを許さない。行において無の現成たるを証せられた有は、有として更に媒介せられるべき過去的既成の事実たるのである。しかもその既成事実の内に、無の媒介による未来的行の可能性は指示せられ予定せられている。未来は過去に媒介せられると同時に、過去がかえって未来に媒介せられるという循環はかくして行われる。而してその絶対媒介の原理たる無は、永遠の現在を軸として貫き、不断に現前して時の転換発展を可能ならしめる。それは行の自覚に信証せられるものとして、我々に求められながら、求めて達することなく、求めずして既に達せら

れたるものである。無としての絶対はかかる絶対媒介の原理として、常に我々に内在しながら我々を超越し、達せらるることなくしてその不可達の自覚は既に達せられたるを証し、達せられたりとする既成の過去的事実性は、かえって未だ達せられずとして不断の更新を行じなければならぬ、というべきものである。かかる循環的発展の絶対無的永遠の自覚が歴史にほかならぬ。我々が絶対批判の絶対分裂において行的に自覚する絶対は、かかる歴史においてのみ信証せられるのである。絶対批判が理性批判の帰結として必然に我々を分裂の窮地に追い込み、その底に死なしめて、他力行的に復活に転ずる転換は、決して一回の転換廻転に終わるものではない。例えば理論理性の範囲において、自然認識の成果としての理論が、現実の非合理性偶然性との対立乖離において絶対の分裂に陥り、あれでもなくこれでもない窮地において過去に住まるを得ず未来に進むを得ざる行き詰まりに逢着し、その極矛盾の底に自己を死なしめて、自己がある間は見えず顕われない途無き途に、受動的信順的に新しき実験を行ずるとき、もし危局を突破して一歩を進めることが可能となる場合には、懺悔的自己突破が絶対批判の死復活的転換として行ぜられるのである。しかしこれはいわゆる第一近接であって、そこに理論の最後の完成が一挙に達せられるわけではない。此（かく）の如き事は現実の歴史性に潜む偶然的非合理性と、時間性との故に不可能である。理論に到達するための媒介としての実験行為が現実を変化せしめ、従って理論を更新することを要求するという歴史の循環性は、たとえ自然科学的認識の限界に属するものとして消去せらるるも、その消去の理論そのものが再び歴史性に纏綿せられて、絶対的にこれを消去することは現実の構造上不可能と認められなければならぬ。従って歴史の循環性は理論の構成に不可避の制約とならざるを得ない。

我々は歴史の相対性循環性を脱却する途を有しないのである。ただこれを肯って、かえってこれを媒介とし絶対性永遠性を行証する外ない。科学理論と科学批判と科学史とは別々に分立して外的に結合せられるものでなく、互いに相入媒介して行的に実験行為の地盤における転換的統一を成すのである。理論の事実的存立を前提して批判を行い、事実の偶然的成立を永遠なる理論の予備前提と思惟する如き理性批判は、歴史と実験行為との媒介を欠く抽象見に過ぎない。かかる一方的制約の根拠付けの論理は廃棄せられて、絶対批判の循環的歴史性に至らなければならぬ。従って自然認識から歴史認識に進み更に実践理性の領域に進むならば、理性批判の絶対批判的転換は必然に循環として現れ、その死復活の絶対無の現成する現在は、不断の転換廻転の軸として超越的無により統一せられる。永遠は不断の転廻より外に存する絶対存在ではない。それは絶対として相対を超越すると同時に、無として有の媒介においてのみ現成するが故に、相対的有の発展に内在する以外にそれの所在はないのである。歴史はかかる内在的超越としての絶対媒介の原理たる無に依って統一せられ、既成的に絶対を媒介しつつ未来的行的にこれに媒介せられるのである。神といい絶対というもかかる無の絶対媒介以外には、原理上存することは出来ぬ。もしこのほかにこれを超えて包む絶対を有として立するならば、その結果は汎神論の悪平等におけける自立的個体の埋没であるか、或いは有神論の無媒介なる恣意的神意の支配であるかより外ない。いずれも個的人格の自由を不可能ならしめるものであることは縷説（るせつ）を要しない所である。ところでヘーゲルにこの両方への傾向の存することも否定せられないであろう。前者は彼の称揚するスピノザ主義との表裏相合的親近に現れ、後者は正統的信仰に妥協して無媒介なる神の絶対存在を肯定することが、彼の

弁証法的媒介の立場と矛盾し、国家の相対即絶対なる媒介存在と両立しない、という困難のために、宗教と国家との関係について所説の動揺を示していることに徴し疑われない。その根本に伏在する禍根は、無媒介なる絶対存在を弁証法的無の超越的統一以上に立し、これを自己同一的なる有として行的無の外に存置し、これを異教的実体の論理に委ねんとすることにある。福音の希臘哲学的解釈という中世神学の遺物は彼の哲学に残留して、弁証法的歴史主義の行的徹底を妨げたのである。彼において無媒介なる恣意的絶対意志主体としての神の超越的存在は、宗教を行的歴史性から引き離し、永遠が顚落して時に入り来るという流俗時間説を脱せしめなかったこと、ハイデッガーの批評した通りである（Sein u. Zeit, S. 428—435)。ヘーゲルが精神現象学において、カントの道徳的世界観がその批判性を失って独断的になれば、直接に自らを是とし自らを肯定して他を非認し否定するいわゆる美魂の独善主義に堕することを明らかにし、而してそれが精神の自己疎外であるために、その含む現実逃避の悪の反省が、不安の苦悩において自己の罪悪性を自覚せしめ、行為の必然的罪悪性において懺悔道的に自己を放棄し他を宥す宥和和解の立場を展開し来たると共に、精神は交互承認霊的協同としての絶対精神なる宗教に転入することを説いたのは、正に理性批判を絶対批判にまで徹底して懺悔道を行じたものとして私の讃嘆を吝しむ能わざる所である。その思想が直接間接に私を導いたこと大なるものあることはいうまでもない。かくて宗教の立場に至って精神はその相対性を失って絶対を獲得すること、あたかも時の転換が永遠を自覚することによって、その転換の統一を確保する如きものがある。宗教の絶対媒介から翻って、それの媒介としての相対の各段階が絶対の現成たる意味を有し、絶対に参することが理解せられる。す

なわち宗教が歴史の相対を絶対化するのである。而して宗教もまたその示す、絶対の媒介となるところの相対存在の、歴史性に従ってそれ自ら歴史的宗教として自らを具体化する。その発展の頂上としてプロテスタント教会の意識が置かれ、神人としての基督の死復活が普遍の真理として自覚せられることにより、個人意識は自己を無にして自他共同の普遍的自己意識の根柢に還るという宗教の絶対媒介性が残す所なく完全に展開せられて、絶対精神の現成が完結するとせられた。これは正に絶対媒介が自らを顕にして循環を完くしたものと解せられる。ただ宗教の立場は表象の直接態であるために、この真実が信条に固定せられることを免れない。かくして絶対媒介の真理そのものが媒介を失うという矛盾に陥る。この矛盾を止揚して絶対媒介の真理を相対的現実と媒介する運動をなすのが哲学の概念的思惟であって、それが絶対知にほかならない。絶対知は宗教の絶対精神が自らを歴史に媒介して相対即絶対の媒介運動を自覚する動態というべきものであろう。それだから絶対知は自らがそれに達するのに、精神の歴史的諸段階の組織を想起 Erinnerung において内化 Er-Innerung に齎し、歴史の概念化なる途をとるといわれるのである。約言すれば絶対知は宗教的絶対精神の、歴史的媒介性の自覚というべきものである。然るに曩にハイデッガーのヘーゲル時間論批判に関連して述べた如く、ヘーゲルの時間論は流俗の時間観念を脱しないものであって、そこには具体的なる歴史性の構造自覚が欠如する。その結果彼の考えた絶対知が、今述べたそれの概念運動の媒介たる歴史性を棄絶して、論理学の立場として標榜せられた、自然と有限精神との創造に先だつ神の永遠の本質を展開するものとなる。これは永遠が顚落して時に落ち込むという流俗の時間思想に拠るものにほかならない。逆に永遠が時を媒介とすると

いう時間性歴史性についての正しい理解が欠けるから、絶対知の歴史的媒介という本質的規定が外的なるものとなり、内面的根拠を失って自己疎外に陥るのである。絶対知は歴史の相対と自らを媒介するに依って真にその絶対性を保つことが出来るのに、この媒介を離れて自らを疎外し、抽象的無媒介に絶対性を要求する結果、かえって絶対性を失って相対に顚落し、従って他の相対に置き換わられて歴史の相対性に曝されることになる。歴史は近代のプロテスタント教会意識で発展を止めたわけではなく、その自覚としてのヘーゲル哲学で精神の運動が終わったのではない。然るにヘーゲルの絶対知はあたかも精神の歴史がそこで完結したものであるかの如き結果を齎した。これ曩に指摘した如く、永遠があくまで時を媒介としそれと相即する絶対媒介の行的主体的統一の自覚に止まらずして、古代哲学の無歴史的超時間的永遠の本質たる実体として思惟せられ、それが歴史性時間性に顚落する以前の純粋本質において論理学の内容を成すとせられたことに因る。かくて絶対知は論理学であると同時に存在学となる。その立場は行的自覚でなくして、思弁的思性の思惟に属する。歴史の相対を媒介として無窮に発展する無限の循環運動として、各循環圏がそれぞれ歴史の諸段階を形造りつつ、かえって超越的無の統一を実現する限り、絶対知の歴史的媒介に依って絶対性を確保するという真実が見喪われて、無媒介の絶対性を要求する結果、歴史の相対性に曝されて正反対の思想傾向に否定せられたことは、絶対知自ら身を以て絶対媒介の弁証法の真理を証したものといわなければならぬ。かくてヘーゲルの絶対知は絶対批判の真理を喪失して再び理性の直接自己肯定に還る結果、理性批判の精神をさえ喪失して独断的構成の烙印を捺されるに至ったのである。これは懺悔道に徹せざる結果であり、キェルケゴールの非難した通り宗教的

行信の欠如に由来するといっても差し問えないであろう。それに反し懺悔道の論理としての絶対批判は必然に歴史性を伴う。時間性歴史性の構造が絶対批判の絶対転換性を要求した如く、逆に絶対批判の転換は絶対無として必然に相対有を要求し、歴史の循環的統一にその絶対の永遠性を実現するのである。かくて懺悔道としての哲学は必然に行的歴史哲学を内容とし、その核心として宗教的信仰を含蓄する。正に行信の自覚的証にほかならない。哲学の主内容たる宗教哲学的歴史哲学が自己の行信証に依って主体化せられ実存哲学的自覚に媒介せられる途は、懺悔道をおいて外に我々凡愚にとって存しないこと、今や疑う余地が無いであろう。ハイデッガーの実存哲学はキェルケゴールの影響の側面において基督教的であり従って懺悔道に通ずるものをもちながら、他方ニーチェの影響の側面において懺悔道と正反対なる賢智すなわちいわゆる超人の道なることを示すのである。実は性格としてニーチェもキェルケゴールと同じく、我性の強い、極度に刺戟され易い感受性をもつ繊細多感な神経質であるに拘わらず、宗教性において後者と異なり反基督教的自己肯定的であったことが著しい対照をなす。しかしニーチェの思想の真理は、私の如き凡愚にとってただ懺悔道においてのみ理解せられる如くに思われる。それが久しく私にとって閉ざされた宝庫であったのも当然である。今それを懺悔道の鍵で開いてみるのも全く無益ではあるまい。ハイデッガーに因んでこれに触れておこうと思う所以である。

ニーチェの権力意志はいうまでもなく生命の絶対肯定として、理性の絶対否定に対し正反対であり、従ってそれは一見懺悔道と正反対の立場に立つ。しかしニーチェの運命愛の概念から明らかなる如く、彼の思考の核心をなすものはむしろ絶対否定の精神であると解せられる。一切の必然なるもの、就中(なかんずく)没

落破滅の死の運命、をも回避する所なく喜び迎え、進んでこれを選び意志して引受ける絶対肯定は、実は必然なるものの中に自己を死なしめる絶対否定を媒介とするのである。あたかもゲーテの諦念を積極化し能動化したものとも解せられるであろう。勿論形式的にいえば絶対否定と絶対肯定とは正反対なるものであって、これを同一視するのは単純なる混乱でしかないといわれるかも知れない。しかし絶対否定は否定の否定としてもはや如何に否定をそれに加えても否定とはならぬ限り絶対肯定ということも出来るものであり、而していわゆる絶対肯定は実はこの絶対否定を後者の如くその成立過程においてでなく成立の結果から見ていうに過ぎないのであって、絶対否定の外に絶対肯定というべきものはないのである。何となれば否定の否定の媒介を含まざる直接の肯定は、如何にそれを絶対的と規程するも、否定の相対対立を避け逃れる途は無いのであって、一般に肯定といい有というものはただ否定或いは無との対立においてのみ直接に存するものであるから、それらはどこまでも相対性を脱しない、絶対的といわるべきものはただ無をも否定をもなお否定して絶対否定即肯定なる媒介態なるものよりほかにはないからである。ニーチェの絶対肯定はその本質的構造において絶対否定にほかならないといわなければならぬ。『悲劇の誕生』の序文として本文起草の十六年後に書いた自己批判の文に、彼は明白に、ディオニュソスが、生の過冗から生の否定、苦悩を求め、その厭生観がかえって生の自信と豊富とを高めるという弁証法を説き示している。彼が虚無論を標榜し無を説くのもこれを表す（『権力意志論』）。勿論そのいわゆる虚無論は既存の最高価値の顚落の不可避を特に意味する歴史的批判を含意するのであって、無とは無意味無価値を主として意味すること否定出来ない。しかしこのような価値の顚倒の免れ難いことを

主張する虚無論は、形式的構造の上から見れば、一切の直接現存在の破滅性不安定性の暴露を本質とすることも疑われない。その破滅性消滅性を含む変動転換を避くる所なく喜び迎えて、これを進んで肯い以てこれを自己の意志する所に転じつつ引き受ける絶対肯定は、正に絶対否定にほかならないではないか。この否定的媒介の肯定性に、単なる否定の忍受たる受動的虚無論の消極倦怠と対立する、能動的虚無論の絶対肯定性が成立するのである。ニーチェは仏教を以て単なる受動的虚無論の典型と考えるのであるが、それは小乗仏教に当てはまる所あるにしても、大乗利他の積極的精神に触れる所がないばかりでなく、既に否定苦難の忍受ということが積極的なる否定の否定即肯定なる能動性を含むのであって、決して単なる受動というものではないといわねばならぬ。実はいわゆる受動忍受の虚無主義といえども、否定の否定を含めばこそ虚無主義となるのである。それはむしろ無作の作、無為の為としての空有に通じ、他力即自力なる還相行はすべて受動即能動たる限り虚無とも考えられるのである。虚無論は絶対否定即肯定として絶対肯定の立場であり、そのほかに絶対肯定の立場なるものがあることは出来ない。ニーチェ自身が『悲劇の誕生』においてソフォクレスのオイディプスにつき、純粋の受動的態度が生命そのものを遥かに超出する最高の能動性に達することを説いたのは、そのためでなければならぬ。

然るにそれにも拘わらずニーチェが否定という概念を嫌ってその媒介力を十分に認めないのは、彼の哲学が専ら時代批判の要求上欧洲精神史の流れを遡りて、当代の頽落を救おうとするにあったからであろう。すなわち否定の概念は、道徳の規範的当為が自然の性能、生命の動嚮、に加える理性の制限を意味すること一般であり、而してニーチェはこの理性の制限限定、いわゆるアポロ的なるものが、希臘の

ソクラテス、プラトン以来勢力をもつようになり、基督教は民衆信仰の立場からこれに呼応し抱合して、欧羅巴の精神史を支配するに至った結果、人類は生命の原始的勢力、その核心をなす権力意志を弱められ、而して本来道徳の発生に原動力となる、弱者の強者に対する、苦悩者の幸福者に対する、平凡人の非凡人に対する嫉妬怨恨は、いよいよこの自然生命の弱化に拍車をかけて強力支配の代わりに弱者への同情を有徳視し、その結果人類の弱力頽廃を来たすに至った、これを救うもの権力意志の教えであり能動的虚無論であって、古代希臘の悲劇的精神に帰り、死の破滅をも喜び迎えて運命の一切転変を肯い愛する強き生命力即ちディオニュソス的なるもの、何ものにも支配せられ奴隷化せらるることなく、一切を支配し、一切を自己の積極的意志内容に転じて自由にこれを使い得しむる君主道徳、の外にはないと考えたのである。これによって人類は啻(ただ)に賤民俗衆の頽廃から高貴の人間に高められるだけでなく、遂に人類そのものを超出したいわゆる超人の新種をも発生せしめるに至るであろう。この希望を以てニーチェは生命自然主義を主張し、理性と道徳とに激しき攻撃悪罵を加える。従って否定の概念に全く理解同情を示さないわけである。彼が哲学における理性を以て哲学者の偏執とし、彼らが一切の転化を憎みて歴史感を欠如する余り、万有を概念の木乃伊(ミイラ)に転じ、ひたすらに不変存在の概念の偶像に奉仕することを罵倒し、概念の抽象的一般を最初の根源存在となす反唯名論を斥けこれを以て言葉の実体化に過ぎずとなし、この言語形而上学を独逸(ドイツ)語にて理性 Vernunft と呼ぶのであると言って、その理性の対象とする物自体的実在を否定し、ただこの現象界の感覚的経験内容のみ実在であり、而してこれは「存在する」と呼ぶことも不可能なる如き無限多様の不断転化であると解したわけである（『偶像の薄明』）。

彼の哲学は存在学でなくして転化生成の生哲学である。この変化の現世以外に永遠不変の世界を理性の対象として想定するのは、我々の生命を誹謗し侮辱し中傷するものにほかならぬ。彼は二世界論を頽廃の兆候であるという。かかる感覚的転化の世界を生命の内容に同化してこれを自由に支配する絶対の転化力がすなわちディオニュソスである。彼はこれを人類超越の希望に繋ぎ、善悪の彼岸に超人の出現を待望しようとしたのである。その立場において否定とか媒介とかいうものが顧みられなかったのは当然でなければならぬ。

ニーチェの思索には詩人の情熱が裏付けることは今更いうまでもない。彼の哲学を論理的に組織し理性的に理解せんとすることの不当なるは、多言を俟たずして明らかなる所である。しかしそれにも拘わらず彼の思想はあくまで哲学である。単に感覚の内容ではなくして生命体験の深き解釈なのである。私の如き到底彼の詩想に参し得ず予言者的天才を解し得ない者でも、彼の誠実には打たれざるを得ない。そこから由来する彼の寂寥感には同情の禁ずる能わざるものがある。然るに現代の知識青年層に最も多く親しまれる哲学者であるところのこのニーチェは、遂に私の十分によく理解する能わざる所であった。思想性格において正反対なる所がある結果として蓋し当然というべきものであろう。ただ私自身が懺悔道に進入するに従い、不思議にも私なりに彼を解することが従前より幾分かずつ増加する如くに思われ、気分的に彼に対する同情が加わることを感ずる。私はかかる私事を事々しく述べることを面映く思わざるを得ないこと勿論であるが、それにも拘わらずこれを敢てするのは、ニーチェの思想の根柢をなすものが実は絶対無的なるものであり、彼が理性を排して生命の立場から主張するディオニュソスの絶対転

化生成は、私の絶対転換を生命の連続から観たものであって、その精神において一致する所があり、彼の理性と呼ぶものは同一性論理の悟性にほかならないから、自己突破を以てその本質と看做（みな）される所の理性とは別のものであり、更に後者の否定的超越は彼のいわゆる生命の否定媒介的構造を自覚したものと解せられるに由って、思索の道が相通ずるものあることを明らかにしたいからである。悲劇の精神が彼の解する所に尽きるかどうかは、別に考えなければならぬ重要にして困難なる問題であると思うが、彼が没落をも喜び迎えて自らこれを自己の意志内容に転ずる絶対肯定の精神を以て悲劇の核心としたことは、深い真理を捉えたものであること否定し難いであろう。彼が悲劇の精神を直ちにディオニュソスとせず、その生命の原始根源性がアポロの浄化力と媒介せられて交互協調に入る限り悲劇の芸術性が成立するものとしたのは当然である。前者は後者の否定性を媒介とすることによってのみ世界の根柢を象徴的形象において解放し、永遠性を自覚実現することが出来るのである。ニーチェの思想の核心がここにある限り、彼の思索は右に述べた絶対批判において自己突破をなす理性の即事的媒介的立場にほかならないといってよい。然るに彼の文章は、この核心を包む時代批判、それに裏付けをなす彼の性情傾向の感情的激発、これを表現する詩人の情熱等を以て、いわゆるディオニュソス（酒神）頌歌の狂想乱調を織り成すのである。そのために一見矛盾する主張や提言が錯綜し、特に権力意志の君主的支配を強調して道徳主義の奴隷的抑制を粉砕せんとする余り、善悪の彼岸に超越的に成立すべき無作の作的絶対還相行を、かえって善悪の対立以前の生命に同化し、反道徳主義自然主義との混同を惹起する。彼の思想の誤解と歪曲とは主としてここに発生すると思われる。これは正に理性と道徳とを絶対否定的に突破し

てかえって宗教の事即理なる超越的立場に還相する無の転換を、生命の連続的生成転化によって代置する結果にほかならない。無と否定との欠ける立場に断絶や超越はあり得ず、一切が直接的なる連続の内在性を脱する能わざるは当然である。ここに私の行かざるを得ない懺悔道と正反対なる方向が、動機と構造との共通にも拘わらず避け難いものとなる所以がある。

ニーチェが分析論理的理性の抽象を指摘してこれを超脱しようと欲したのは正当であって、これは既にカントの先験論理の発足以来哲学者の一般の課題となったものにほかならない。カントが理性の自律に執われてかえって理性の自律を徹底することが出来ず、二律背反に畏れをなしてこれを避けるために理性の使用を制限したのは、一見理性の自律を救うための自制なるかの如くに見えながら、なおいわゆる理性の勇気に欠けるものたることを免れない。理性は死復活の能力として自力即他力に属し、絶対他力に随順して絶対無の現成たる転換媒介に成立するのである。理の矛盾に身を投じ、分裂の危機に自己を投げ棄てて、絶対無に転ぜられ、理の肯定と否定から延いて理の普遍と事の個別との間に潜む不可避の二律背反に自己を砕破せしめ、その自己の骸を焼いた灰の中から復活せしめられるものが理性なのである。かくて理性は超理性に転ぜられる媒介性においてのみ存する。知が行信の証となる所以である。この死復活の絶対転換を理性の原理としない限りは、理性はどこまでも生の原理として自己同一性を保たなければならぬ。而もそれは二律背反の矛盾を避け循環態を嫌って自らをそれから救おうとする用心のために勇気を失い、自己突破を敢行する能わず、ために形式主義道徳主義の抽象に陥ってしまったのである。そこで理性の同一性的統一を前提してその拘束を避け、死復活の循環的発展を、理性より一層

具体的なるものと解せられた生命の本質に属するものとし、存在を超ゆる生成転化の主体たる生命を以て理性に置き換え、絶対無の代わりに絶対有を哲学の原理たらしめようとしたのがニーチェである。それはカントの代表する理性の理的立場を生命の事的立場に転換し、絶対無の現成としての理性の懺悔的否定に生命の絶対肯定を代置し、一切を自己の支配の下に置かんとする権力意志を以て生命の本質とする。彼が理性に対し主張する所の感覚論的経験論も、実証的精神の発露たる限り同情出来るものであり、宗教的偶像の真相を発(あば)き科学の誠実性を徹底せんと欲する点に敬意を表さなければならぬのである。しかし彼は自然科学の法則的認識が、カントの実験的方法に対する理解の示す如く、経験とそれに先だち構想せられたる理性の概念的構成との協力によって始めて成立するものなることを察せず、古き経験論感覚論の独断を脱しなかったのは、偏見といわざるを得ない。彼自ら文献学者としての立場よりして、現実世界の歴史的事実が解釈によって始めて成立することを認めながら（権力意志論は歴史解釈論たることを標榜する）、自然認識に感覚論を採るのは矛盾であり不徹底であるといわなければならぬ。しかも彼が生命の原始的経験に対し、抽象形式化の能力に止まるとして排斥する所の、理性的思惟なくしては認識が成立しないことを、彼は自ら弛みなき不断の思索者として如何に解するのであろうか。彼自ら軽視し排斥する所の思惟と言語となくして、生命を深く解釈しこれを闡明(せんめい)することは出来ぬではないか。認識は直接の生命ではない。単なる生の本能は力強いとしても明眼をもたぬ。生命はそれを一度その直接態において否定する所の思惟の抽象を媒介とすることによって、始めて認識の明に達するのである。思惟が抽象に終わるならばそれはかえってその本来の使命を果たさない結果である。思惟の作用は抽象

のために抽象を行うことにあるのではない。それは生命の否定を目的とするものではない。抽象はかえって再構成の媒介である。一度抽象的に立せられた概念は、その抽象性の故に含む所の矛盾（それは概念と現実との乖離と相即する概念内部の分裂に現れる）に動かされて弁証法的運動をなし、その綜合の各段階において生命の全体を再構成的に自覚しようとするのである。抽象否定は正に生命の自覚の用を果たす。然るにニーチェはこの事を忘れてひたすらこれを排撃する。あたかも科学の結果を尊重し利用することにおいて卓越せる洞察力を示したベルグソンが、生の直観、流動の体験、異質の意識内容を重んずる余り、科学の概念的固定一様化を指摘するに急にして、かえって生命の直観、実在の体験に立脚する自らの形而上学が、この科学的概念の否定性を媒介とすることにより始めて再構成的に自覚的認識となることが出来るのであるという側面を閑却し、ためにその立場に顕著なる矛盾を含む如く、ニーチェもまた本能のために理性を排し、道徳を自然のために斥ける方のみに熱中して、自ら新しき道徳を超道徳として説くことが、理性の絶対否定によってのみ可能なることを忘れるという矛盾を示すといわなければならぬ。単に理性を否定し概念の抽象を斥けるのは、哲学そのものの否定にほかならない。彼は転換 Wechsel という語を一般的転化生成 Werden と同様に用いている（Götzendämmerung. Die "Vernunft" in der Philosophie, 5)。しかし一般的生成ないし変化 Veränderung と転化とは概念上区別することも出来るはずである。生成的転化とは全く無媒介に生の連続の転化し生成することを謂うに対し、変化というのは実体の不変なる存在がその状態を変ずることを意味し、更に純粋の転化は前両者に対し、自立的なる主体の一が他に更代代換せられることを謂うと解せられるであろう。少なくとも

私が転換と呼ぶのは、このような主体の交代転換を意味する。従ってそれは非連続的であり断絶的であって、その転換の媒介には生の超存在的存在というべき連続有でなくして絶対無が必要となる。私の存在は無の媒介として方便的存在であり、しかもその交互転換の平等性によりて菩薩の慈悲利他を実現する人間の実存的自己存在は、かかる転換の主体として無の媒介でなければならぬと思惟せられる。決してそれはニーチェの考える如く単に生成とか転化とかいうだけでその本質的構造を尽くさしめるものではない。これらの概念が述語せられるべき生命は、決して単にかかる述語によって主体性を獲得することは出来ぬ。ニーチェにおいては自己は対自的に、従って又対他的に問題とせられることなく生命と同一視せられ、生命の本能的自己主張たる権力意志として主体化せられた。これは主体というも他の主体を認めることとなき我性そのものに過ぎない。然るに権力意志がこのように全く無媒介に他を支配し、他を自立的従って自らと対当平等なるものとして認めない所の、我性の自己肯定に止まるとするならば、かえって他を媒介とすることによってのみ対自的たり得る自己というものはこの立場では成立することが出来ないはずである。かように自己を問題にしないからこそかえってそれが遂に絶対化せられるのである。神を否定したニーチェの無神論が、自己を神化して人間を超越する超人の発生を要求したのは、その意味において自然であったというべきでもあろう。しかしかかる超人の世界において各個それぞれが他を支配しようとしたならば、その結果はどうなるか。それは超人類の破滅にほかなるまい。もしも発生と消滅との周期的循環を意味すると解せられる彼のいわゆる永劫回帰の説を採るならば、或いは超人の発生に至る生命の進化向上が、この目標に達すると同時に反転没落すると考えることも不合理ではな

いであろうけれども、しかし永劫回帰という概念が、精神の媒介深化を無視した自然科学的抽象思想の産物であり、しかもその設定の推論が時間の無限性と共に空間の無限性をも承認することを忘れたる誤れる前提に立つものであることは（ヤスパース）、超人の発生そのものが生物進化論の淘汰による新種発生の比論に基づくものであると同様に、科学主義の濫用というほかない。

勿論永劫回帰が、人間の弱小醜汚の無限に反復せらるるもなおこれを可しとして肯い引き受けんとする権力意志の、否定的媒介として重要の意味を有し、超人の内容がこの媒介の絶対否定を通じて規定せられ、それに依って徹底的なる穢土即浄土的転換を成立せしめる無神論が、かえって新しき宗教として提出せらるるに至る深刻なる思想は、ツァラトゥストラ第三部の『七つの封印』が示す如く、まぎらうべくもなきものであって、真にニーチェを超人に近づかしめるものというべきであろう。その規定は一見奇怪にして混乱を含むことを免れず、しかもその根拠とする科学思想が右に述べた如く誤れる前提に立つものであるとしても、永劫回帰の核心がニーチェ自ら解する如く過去の永久不可改性、無限先在性にあり（ツァラトゥストラ『解脱について』『病癒ゆる者』）、これを権力意志が超克するのは過去の解脱克服であり（『旧新告知板』）、今日（現在）の獲得である（『大なる憧れ』）とするならば、これは我々の人間存在の真実を捉えたものであることを拒むわけにゆくまい。過去の過去たるは一方においてもはや過ぎ去り我々のこれを如何ともする能わざるものなるに拘わらず、しかも不断に現在に還帰し現在を横領し現在を圧迫するに因る。これは正にニーチェの永劫回帰の意味を有するものではないか。仏教の業の如くに無限の過去から定まりこれを脱却する能わず、如何なる現在もそれに規定せられる過去の業

因が、永劫回帰の核心を成すと解するならば、永劫回帰は極めて広き意味を有するものとなる。而してかかる過去も、それを進んで肯い、それの中に自己を否定し自己を突破するに依って、かえってそれ自らが突破せられて自己の自由の内容に転ぜられるとするのが、権力意志の思想であろう。権力意志によって現在が過去を超克して自在を得る所以である。それが運命愛にほかならない。その自在の歓は永劫回帰たる過去の重圧が重ければ重いほど大きいわけである。その重圧の加重の極限においては、時は進行を止め転換を停止しなければならぬ。これは生の凝滞窒息にほかならない。その絶体絶命の極、生が生自らを進んで拋棄し死を肯えば、停止せられた時の現在は無限の重さを有する充実した刹那に転ずる。これ生死を超える永遠の現成にほかならない。我々の現在はかくて過去解脱の歓喜と未来創造の希望とに充たされ、その歓喜希望の充溢が如何なる過去の重圧をもかえって緊張の方便として肯い引き受けしめるのである。永劫回帰はその過去の重圧において人間の最小最醜なるものをも無限に還帰せしめる如く、最大最高なるものをもまた無限に還帰せしめる（『第二舞踊曲』）。それが正に永遠の現在にほかならない所以である。此の如く現在の動かし難き業がかえって星を産む創造の転換内容として永遠の躍動に入ることは、確かに宗教的悟得解脱の核心を成すものであることも否定出来ぬ。しかし同時にそれは智者賢者の意志に属する所であって、凡愚の能くする所でないこともまた争われない。凡愚私の如き者は、ただ他力にはたらかれつつはたらいて懺悔を行ずる限り、かかる聖者の解脱を救済の恩恵として分有享受し得るに止まる。その限りにおいてのみ永劫回帰の重圧と解放との否定即肯定の転換も理解することが出来るのである。ニーチェの徹底的に誠実ならんとする心はこの転換の妙機に触れたものと思わ

れる。無神論を説き反道徳主義を主張する彼の言葉の背後に、類稀なる高貴な心がその純潔清浄なる姿をほのめかす。彼の苦難は彼を聖者の域に近づかしめたものであろう。その思想は正に本質において善悪の彼岸なる宗教的思想にほかならない。ただし、超人は価値的見地から聖者と思惟せられるものを価値対立以前に置いた概念であって、その超越的構造は実は絶対否定的にのみ理解せられるものである。それの本質的規定たるディオニュソスは、理性の自己突破をその即自的還帰性において生命として捉えたものにほかならない。ニーチェその人が近親や知友に偽悪的聖者として映じたことはその妹の記す所であるが（E. Förster-Nietzsche, Der einsame Nietzsche. Vorwort）、悪魔の偽装を去れば生命のディオニュソスの代わりに、自己突破、自己超越の絶対無的理性がその真姿として現れるはずである。権力意志は直接に他を支配せんとする我性ではなく、否定的に他から限定せられる自己を支配してそれを否定し尽くすことにより、否定せられるものの否定を通じて否定そのものを不可能にしこれを棄却することを意味すべきはずである。すなわち否定的に媒介せられ、自己支配を通じて他の支配を無に転ずる自由意志が、権力意志の真実態であって、それは当に超越意志といわるべきものである。仏教にいう柔軟心こそ真の権力意志でなければならぬ。その表面を蔽う直接的我性は実は偽装に過ぎない。後者は悪魔であるとしても前者は聖者なのである。ここにニーチェのディオニュソスの秘密は存する。それは悪魔の宗教たることにもたじろがない弱者英雄の外貌を呈するけれども、その外装の下は聖者の魂が限り無き愛を湛えるのである。だからこそ超人の世界は悪魔の世界としてそのまま闘争没落の世界を意味するのでなく、聖者共愛の浄土を意味することが出来るわけである（『非役者』）。一見争闘の世界として相

互の破滅を導き、その極終に自ら没落に終わるべき世界は、真の超人の世界ではない。権力意志が無媒介に他を支配しようと欲するものでなく、かえって絶対肯定の媒介として、他からの限定を必然的なるものとして自ら選ぶ自己否定性を有するものであるとするならば、自ら他と共に絶対否定の媒介たる交互否定即肯定の地盤に平等の無争共存を保証せられる愛の世界こそ、超人の世界でなければなるまい。そもそもニーチェの思想を語るツァラトゥストラが、自らは超人発生を告知し、単に超人の一端たる前駆者として没落の運命を甘受し、超人のための犠牲たることを本質とする点において、仏教の菩薩を連想せしめる如き自利即利他の人ではないか。ツァラトゥストラ一巻の全体の趣向が明白にこれを示す。超人の説教者としてのツァラトゥストラは、人類の弱小醜汚を憎むけれども、これを見棄てるものではなくしてこれを引き揚げ、以て超人発生の媒介たらしむるものである。ニーチェその人がソクラテスに比すべき生来の教師たる禀質を有したといわれる（ベルトラム）。私はニーチェを以て人間を弱める同情を排して人間を強める苦難超克の福音を説いた聖徒であったと解したい。しかも此の如き聖者は凡愚の企及すべからざる除外例であって、ニーチェといえども完全にこれを実現したものでないことも争われない。ツァラトゥストラといえども中間者に止まり、超人は未来に待望せられるのである。いい得べくんばニーチェは本質において聖者なるも、現実の人間としては常にこれと隔てらるる不完全の有限者たることを免れなかったのである。彼といえども現実に聖者であったのではなく可能態においてあったのである。自己の仏性を人々に悟らしめんとする禅道が、その自力意志の教えたるにおいてツァラトゥストラの思想に近い。従ってニーチェが自ら除外例たる人として、懺悔道を展開しなかったのは当然で

ある。否、彼は懺悔を以て基督教に最も著しき自己酷遇、自己苛虐の実行と看做し、これを憎悪痛撃すること至らざるなきは周知の如くである。懺悔道は一見超人思想の正反対なるものにほかならない。しかし彼がツァラトゥストラの『崇高なる者』の章に説く如き懺悔は、明白に自力の倫理的厳粛に止まり、未だ自己放棄の他力的転換に達せざるものである。それに対するニーチェの同情と不満足とは理由あるものといわなければならないが、それは真に宗教的懺悔の転換点に到らざる結果にほかならない。それに反しこの後の意味における懺悔道は凡愚私の如き者にとっては必然である。私は到底除外例たる彼の道を行くことが出来ない。ただ私は私にふさわしき懺悔道において過去の超克を行信証することにより、かえって彼の過去解脱、現在永遠、未来創造の思想を自証するほかない。しかもそれがニーチェとの対決において、一方では共通なる絶対否定の構造を証示せられると同時に、他方相対立する相違においてもそれぞれ相異なる型にとり必然的なる現れ方をなすことを見ることにより、間接に懺悔道の主体的真理を証せられるのである。ニーチェ自身もワーグナーを暗示する詩人の妄想虚偽とツァラトゥストラの真実とを対決するに際し、懺悔の瞬間のみは純粋真実にして清浄なることを認めたではないか（『魔術使い』）。彼の如く除外例ならぬ者においては霊的懺悔が永遠性を媒介することは、彼自身の知る所であったはずである。ここに私は懺悔道が彼の思想により間接に証せられる所があることを信ぜざるを得ない。私からいえば、むしろハイデッガーにおいてもニーチェにおいても、否更にカントにおいてさえ、いわゆる北欧精神の自主自立性が、人間の自己否定自己突破を徹底せしめず、終に自己中心主我的貴族主義に執着せしめ、そのために、高貴なる自己をも捨離し放棄することにより絶対無の自在に超出すること

を、不可ならしめたといいたいのである。勿論私といえどもかかる人間の高貴尊厳を仰視敬慕しないわけではない。しかし低劣弱小なる私の凡愚性は、如何にするもこれを自己に徹底的に実現する可能を自信せしめず、かかる賢者智者の自力的信念に与えるを得ざらしめる。私は他力の行信証を懺悔道に見出すほかないのである。しかもここに立てば、かえってこれら賢者智者の教えに、就中人間苦に徹して宗教無き宗教に達したニーチェに、限り無く深い尊敬と親愛とを感ぜしめられる。これは正にニーチェの還相教化にほかならない。久しい間それに接触しながら遂にそれを親しく理解することが出来なかったツァラトゥストラが、今私にとって最も懐かしい書物の一つとなったのは、不思議にも懺悔道を通じてである。私は一見正反対なる超人の教えに、懺悔道の証を見て喜びを禁ずることが出来ないのである。青年智者は老愚私の解釈を見当違いと貶せられるであろうこと、もとより私の覚悟する所である。特に歴史記述に記念的なお古的批判的なる三様の態度を区別した彼の歴史観は、ハイデッガーの解する如く、現存在の歴史性に正に対応する深い思想であって（Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. Vgl. Heidegger, S. u. Z. S. 396—397）、いわゆる歴史主義を超える現代の批判である。その批判の地盤を無として絶対批判の無に通ずることは、彼の虚無主義と懺悔道とを、自力と他力との反対方向から転入相通せしめるものであるといっても差し支えないであろう。それは正に、死復活の地盤としての永遠の時に触れる点たるキェルケゴールの瞬間、の底に通ずるものであるから、ハイデッガーの現在が両者の相通ずる点に立って、キェルケゴールの永遠信仰よりもニーチェの無に自由自覚の実存を立脚せしめたことは、性格と時代との交渉に由来する独逸民族の賢者英雄主義の現

れともいえる。それに対し私の懺悔道がキェルケゴールの信仰に合するのも、また性格と時代との規定する愚者凡夫の立場としてやむことを得ない。しかし懺悔道が反対の方向からニーチェを解する途を開くということも、絶対転換の立場から見れば当然であって少しも怪しむべきではなかろう。これが逆説弁証法の発現だからである。懺悔道によって始めて老愚の私がニーチェから教えを受ける途が開かれたといっても、強ち（あながち）牽強付会ではないはずである。

第四章　懺悔道と自由論との比較

自由が歴史の原理であるということは、歴史に関する問題を解決するというよりもむしろ問題を提出し直すというべきものである。それほどに自由は問題を多く含む。古来倫理、宗教、哲学においてこの概念の如くに多くの学説思想を産んだものも少ないであろう。もっとも希臘(ギリシア)においては自由は非常に重要な問題となったとはいえない。哲学は先ず自然に係わり存在の原理、それの意味構造を主として問題とする自然哲学、形而上学として発生し、次いで人間を問題とするに及んでも、その係わる所は専ら都市国家における人間の存在であって、個体としての人間の形而上学、すなわち自由の主体としての人間存在には多くの関心が払われなかった。人間の自由解放を哲学の主目的とした末期の哲学においても、自由の概念そのものはかえって深く究明せらるる所がなかったのである。この事は希臘において歴史哲学が発達しなかったことと密接に連関する。存在を専ら不変恒常の見地から観、自然として変化運動するもその原質においてかその目的においてか或いはその秩序において恒常なるものとして存在を捉えた。従って不断の更新即遡源たる創造的発展としての歴史という思想はそこには十分に発達しなかったのである。その歴史の主体的原理としての自由が希臘哲学の主要問題とならなかったのは当然である。これが前景に現れたのは、人間の自由に依る堕罪、その審判、贖罪に依る和解宥免乃至救済の過程としての

歴史、に対する宗教的信仰を核心とする基督教においてである。自由論と歴史哲学とは基督教の齎した大なる思想転回の産物であった。特に中世の権威思想が近世の自由思想に置き換わられ、人間の本質が自由において認められるに従って、自由論は中世末期における一般存在学的見地から特に主体的実存主義的立脚地に移され、哲学の中心的位置を占めるに至った。自由の本質を究明することは近世哲学の中心課題である。然るに自由は曩にも触れた如く、その由来に関し論証を容れないものである。その問題は演繹推論に由って解くことの出来るものでない。本来認識は存在に係わる。知識の関係する所は有である。然るに自由は、曩に偶然と連関せしめて説いた如く、既存的有に関係するのでなく、未来における無からの起発創造に成立し、無からの発展として絶対自発的なる行（為）において始めて自由が存するのである。その自由行為の予料、企画、乃至決断としての意志は、知識と異なり、有に係わるのでなくして無に係わる。公式的にいえば、自由とは無に媒介せられたる人間意志の自発性である、無に随順する自己の自発的決断である、絶対に随順してその媒介となる相対の自発性である、神に従う人間の自己決断である。その神が、絶対が、有でなく無なるに由って、これに従いこれに随順することが、何ものにも制限せられずかえって自発的であり自己決断的であることになる。人間は神の媒介に依って自由を得、神は人間の自由を媒介して自らを啓示し現成する。この絶対の媒介に自由は成立する。アウグスティヌス以来、具体的なる自由論は皆この無の媒介を核心に含む。有でなく無こそ自由の固有地盤であり、意志の成立する所である。ここに自由論の困難の一般的理由がある。

ところで無は単に直接の体験に訴えてこれを指示することが出来るものではない。直接に体験せられ

るもの、むしろ事象形態として直観せられるものは、有であって無ではないのである。自由を単に直観せられるものとするのは、これを有化することであって、すなわち無としてのそれの本質を失わしめることを意味する。カントの自由論はこの傾向を免れない。その発展としてシェリングの自由論を要求した所以であろう。前者の有的体験の立場を後者はプラトン的弁証法を以て無的に媒介したものと解せられるからである。それが西洋哲学における出色の自由論たることは隠れもない事実である。しかしそれにも拘わらず、この自由論が思弁的構成に過ぎて、体験における主体の自覚から離れる傾向のあることも否定出来ないと思う。その結果無の有的存在論が支配的となり、無そのものの弁証法が稀薄となることを免れなかった。神話的比喩や詩的象徴に頼る所が多きに過ぎ、弁証法の媒介が乏しい。しかし無の哲学的思索はこの方法を措いて外にはない。勿論これとても同一性的思惟の否定の立場であり、二律背反の矛盾的壊滅に身を委ねて、その無の底から前述のいわゆる死人として復活せしめられ、無の媒介として自ら無を行じ行ぜしめられる絶対転換の媒介的立場であるから、弁証法に固有の逆説を脱する途はない。無を知り無を自覚するというも、知る所のものすなわち知処があり、自覚せられる自己があっては、無を知り無を自覚するということにはならない。知られる所知もなく知る能知もなく、自覚し自覚せられる自己がないからこそ無の知、無の自覚たるのである。行を知り意を自覚するというも、かえって行ずる自己が滅せられ、意志する自己が無に帰するが故に、意と行とが可能なのである。その知は不知にして知り、無自己にして自覚たるのであって、しかも随処に了々常知するのである。知られる所知なく知る能知なくして知そのものであり、自覚する自己無く自覚せられる自己無くして一切が自覚であ

るとき、了々常知というほかない。それは有でなく無の知なるが故に此の如きことを得るのである。自ら無になり無にならしめられるに依って無の行を自覚する。無を目的として意志する意志ではない。かかるものは有の意志であって無の意志ではない。無の意志は自ら意志して無を求める意志ではなく、自ら求めることなく、一切の直接欲求を放棄せしめられ自ら放棄して、何ものをも求める所なき意志でなければならぬ。仏は無求の人として、作仏を求める人には達せられぬ反対方向の所在であり、一切の所求能求が壊滅せしめられることを随順的に肯って、求めずして求め、計らわずして自然に死を肯い、死人となりて生かさるる人でなければならぬ如き意味において、無が意志せられ、無を意志する自己が、意志することなき意志として自覚せられるのである。これが自由の意志であり、その主体が自在である。自在は有に属するものでなく無に属するものであり、その発動が自由である。しかも発動とはいうものの右の如く無に帰する主体の発動であるから、発動であって発動でなく、自然法爾であり無作の作である。随処に主たる自在の活動が自由たるのである。しかしもしも自由がこのように無の活動であって、活動の主無き純動であるとするならば、例えばフィヒテの純粋活動の如くに活動の主無き純動に止まり、自由の主体はいわゆる純粋我の如くに具体的個別性なき抽象的普遍に止まらなければならぬではないか。かかるものを無の主体として自覚することは出来ぬではなかろうか。しかしこのような疑いが起こるのは、依然として無を直接に思惟し、無の主体を直接に体験し乃至直観しようと欲するからにほかならない。フィヒテは正にこのような立場に止まったために、純粋我の抽象を脱することが出来ず、自由の哲学を意図しながら自由を問題とすることが出来なかったのである。彼の自由

自我は、ただ知的直観に訴えてそれを各自に自覚せよという外なきものである。しかもかかる無媒介の自由は、主観の体験に存するのみであって、それの客観に依る否定を媒介とすることなきものなるが故に、現実の対立矛盾に遭遇するや早晩壊滅に瀕することを免れず、これを固執しようとすれば、正に自由自在とは正反対なる不自由の執着に陥らざるを得ない。初期のフィヒテは理論的にも実践的にもこれを脱し得なかったのである。これを免れる途は、実践的に根原悪の矛盾の底に自ら壊滅せしめられ、懺悔においてこの死を選ぶことを通じて復活せしめられる死復活の転換を行じ行ぜしめられることに依って、無の媒介としての有たる自己を無の主体として自覚すると共に、理論的にはあくまで無を絶対媒介として、かえって有を否定的媒介として要求する転換の論理を自覚することよりほかない。この転換媒介において、無は今ここにある有の中心において現成し、復活的自己の死人として生き生かさるる現在に実現せられるのである。かかる有の個的中心を軸として復活循環する絶対媒介においてより外に無の存する所はない。自覚は無にして有、普遍にして個別なる逆説においてのみ成立する。同一性の周匝貫徹ではあり得ない。了々常知とはいっても、それは随処に現成する刹那的微分態であって積分的包越ではない。かかるものはもはや無でなく有である。無はあくまで個的有の転換に現成するのであるから、有の個別を媒介として伴う。有の協力無くして無はあり得ない。従って無の自覚も無にして有り、随処に死復活的自己を中心として成立するのである。いわゆる明暗双々とは、この有無の相入相即を謂ったものであろう。従ってまた能知者としての自己の死復活に伴う所知の内容の、絶対的二律背反における壊滅と復興とが、無の媒介として存しなければならぬ。否、自己の壊滅はこれを限定する現実の二律背

反に由り、現実の矛盾はこれを限定する自己の自由がその契機たるに由る。歴史が現実と主体との絡み合う葛藤の所産たるに由って、現実も主体も相互にそれぞれの壊滅を媒介し無に帰する。しかもその無が歴史を循環的に壊滅即復活せしめ、以て更新即遡源を行わしめるのである。現実と自己とのいずれか一方が他方を一方向的に壊滅せしめるのではない。もしも一方的に他方を限定するものが有ならば、仮に他方を壊滅せしめるとしても自らは壊滅せず、また自ら無にして壊滅に帰するならば他方を壊滅せしめることが出来ぬであろう。ただ双方が交互的に否定し合いて自らと共に他方を同時に壊滅せしめ、無はこの対立契機の交互否定を軸として更にそれぞれが媒介的に自己壊滅をなす。すなわち自己壊滅即他者壊滅、他者壊滅即自己壊滅として、全面的に壊滅を媒介するのである。それだから無があくまで媒介せられたものとして有の否定的存在を契機とし、有の死復活乃至方便空を成立せしめるのである。自己と現実と共に無を原理として自在であり空である。無は主体的には自由なる自己として自覚せられ、客観的には空として象徴化せられる。現実はかかる象徴として空化せられ自由の媒介として荘厳せられるのである。ただ知の立場からはあくまで自覚的でなければならぬから即心即仏（是）といわれるのである。その限り、絶対観念論は宗教の固有なる立場なること否定出来ない。ヘーゲルが絶対観念論の知の自覚に宗教を成立せしめた理由である。しかし即心即仏は同時に非心非仏である。絶対観念論は絶対理念の象徴的立場であり、従って自己即現実として現実の客観的存在がすなわち心なのである。そのほかに意識的なる心が存在するのではない。かえって客観的存在が無の象徴として空化せられるが故に、同時に無なる自己の内容として主体化せられ、絶対理念として自覚せられるのである。その自覚が非心の心であ

り、無たる非仏即仏である。自由の自己は現実に限定せられ、しかもその限定を随順的に肯うによって現実を主体化し、自己の自在に転ずる。かくて現実は無の象徴として自由の媒介となる。自己の外に自己と対立する現実が存在する限りは、自由なる自己はあり得ない。自己が現実に死し、現実の限定を随順的に肯うに従って、その随順はかえって自己本来の面目たる無一物の実現となり、自己はすなわち無に随順するに依り自然法爾の自在に転ぜられる。これが自由である。現実即自己なる無の自覚が自由にほかならない。この転換媒介の外に自己を有として定立し、それが自発的に現実を一方的に限定し形成すると解する限りは、自由は不可解たらざるを得ない。それは啻に逆説に止まらず不可能となることを免れないのである。古来自由論の困難は、この直接自発的限定を以て自由を解し、無の媒介をその理解の地盤としなかったことに由来する。この立場といえども勿論逆説を免れず、自己の随順的死復活の行を必要とし、ただこの行において自由が信証せられるのではあるが、しかしこの行信証は我々にとって通路があるものであるから、その限り自由は我々に証せられるのである。

しかしながら翻って考えると、かかる自由こそ聖賢の特有物であって、智者ならぬ愚者私の如きものにとってはその通路は杜絶するのではないか。上に述べた現実に死し現実と共に壊滅することによって無に帰し、かえって空有として復活せしめらるる無の主体の自在は、正に自己の無に帰し、自己の本来の面目が無一物なることを悟った、いわゆる見性の機に対してのみ成立するのであって、これは作仏して絶対無の主体に合一した自己のみ与ることを許さるるものであろう。愚者凡夫の正念不相続なる機にとっては、此の如き境涯はただ想望せられるのみで現実となることはないといわなければならぬ。禅書

に記されたる諸宗師の崇高なる言行は、ただ我々を打つのみで我々の学び得るものとは思われぬ。これを汝の信不及なるがためであると喝せられても、その信の不及こそ凡夫の特色であるから、自力を以てこれを如何ともすることが出来るものでない。ここに自力の限界を認めないわけにゆかぬ。勿論私といえども、いわゆる一回透得雲関了南北東西活路通という如き自由の境涯において、随処に主たる自在の機を否定するものではない。自己の愚痴を以て智者賢者の存在を抹殺せんとする如き慢心を懐くわけではない。ただ自己の愚痴の抜け難き執拗さに苦しみ慚ずる心は、かかる自らの達し難き超絶の境地を憧憬し、時あってこれに近き状態を自らの内に体験するも、須臾にしてそれは消し去り、依然として自己は執着不自由の醜状に沈湎することを嘆ぜざるを得ないのである。私にとっては無というも本来無一物というも、それが概念に止まることを慚ずるほかない。ただこの慚愧の極、自己の痴愚にして何らの存在視角無きことを痛感せしめられ、自由を憧憬しながら不自由を脱する能わざる自己の無価値を慚愧し苦悩して、何らの自己主張をも許されざるの当然なることを深く肯い、ただ随順的絶望に身を委ねるとき、依然として慚ずべき自己でありながら今までの全く暗黒なりし状態から離脱せしめられ、幽遠の寂光が射し来ることを体験せしめられる。一度この境地に出ると、前に述べた如き、官には針をも容さざる関が、今や私には車馬をも通ずる如き路頭たることを感ぜしめられるのである。聖賢の智者が自力の信を以て自らの内に打開する境涯に似たものが、信不及にして自力に頼る能わず、これを拋擲せしめられた私の内に開かれて、聖賢が直道通達する所に比せられるものが、私には否定の迂路を通って触れられることを感ずる。これが私のいわゆる懺悔である。私はその開く積極的境地が聖賢の見性悟道と同じ

ものであるかどうかを知らない。後者は自知することの出来ない私には、比較の途が杜絶するからである。ただ私の信証する所に拠れば、前者が後者に比論的なるものであることは、前者に立つ私にとって疑を容れざる所である。如何にその活力強度において比較すべからざる微弱なものであるにせよ、その質的構造において比論的なるものであることは私にとり疑うべくもない。もしこの私の信念が誤っているとしても、私は依然として私の懺悔の立場において懺悔を行じ、それに伴って開かれる所を信証することが出来る。かかる立場から私は内心の危惧を感じながらしかも最後には安心して、聖賢の境涯を解釈し、その無における自由の存在を分析解明せんとするのである。所詮実存的思想の汎通性は存在の比論に帰する。個の自覚は普遍の理性に訴えることは出来ぬ。全く個別的であることを免れない。聖賢といえどもただ知音の間に個別にして相通ずるのみである。それは絶対と相対との間の存在の比論に縁る相対相互の間の存在の比論というべきものであろう。私が聖賢の自在を説き無の自由を解釈することも、これに比すべき存在の比論として許さるべきものでなければならぬ。この意味において自ら直接には達する能わざる境涯を、懺悔の迂路を通じ否定の媒介を経て行信証せしめられ、それを間接に比論的に述べたのが、上の所論にほかならない。而してこの立場からもしもなお比論を延長拡充することが許されるならば、私は私の懺悔において行信証せしめられる所が、構造上聖賢の道に比論的に一致することを、見性悟道の核心についても主張したいのである。禅の道が凝念内観の道であることはいうまでもないが、それは論理的に組織せられ学問的に展開せられた仏教の経典を学ぶ漸教と異なり、実践的に工夫を凝らして頓に自己の本来無一物なるを悟りいわゆる見性する方法を坐禅に見出したのである。而して坐禅は

特に公案の葛藤を商量する臨済の系統において、単にいわゆる黙照禅の鬼窟裡の活計に堕することを免れる。後者の代表たる曹洞の系統から出た我が道元が、かえっていわゆる公案禅にもまさりて公案の商量を行い、公案の宝庫というべき碧巌集を、公案禅の系統の一代表者というべき大慧の焼棄したのに対し、かえって自ら筆写してこれを我が国に伝えたといわるる如き、はなはだ注意すべき所であるといわなければならぬ。禅の方法として公案商量は打坐と並ぶ重要のものであり、後者の身体的行なるに対し心的打開、知的了悟の方法として不可欠のものであるというべきであろう。ところで公案なるものは如何なる用をなすものであるかというに、それが語義上もと官府の手形を謂う所からも推せられる如く、悟道の関を開く鍵の如きものを意味し、従ってその内容として有を無に転ずる矛盾の二律背反を含むものと思惟せられる。論理的にいえば公案は一般に二律背反をその内容とするものであろう。勿論多くの公案中には、二律背反よりもむしろそれに由って打開せられた無の象徴的内容を表わすものがある。しかしこれらにおいても公案としての用は、矛盾逆説による無の開示にあるのであって、単なる詩的形容に止まるならば公案の用をなすことは出来まい。公案は所詮逆説二律背反を以て、日常的知性を脱し難き行詰まりに追込み、それをして大死一番嶮涯に手を撤して絶後に再び蘇らしむる機関である。勿論、概念や命題の言語に表さるるものでない行動の機微、実践の転換、いずれも公案として役立つ。いわゆる現成公案として一切の現実が、その過去的限定と未来的形成との矛盾的構造を以て公案となることは、公案禅の深く現実に根ざすことを示すものというべきである。かように一切の現実が公案となるのであるから、必ずしも公案禅の方法に依ることなくして公案は随時随処に存する。現実に身を処する倫理的

実践は、必然に公案に逢着し、良心の繊鋭は必ず二律背反に直面せしめられ、その極自己放棄の懺悔に到る外ない。キェルケゴールが美の享楽を本質とするに対し倫理が懺悔をその窮極的本質とすることを説いた意味において、倫理は自己の根原悪に面して二律背反に逢着し懺悔に窮極する外ない。而して懺悔において放棄せられた自己が復活回復せられ、倫理の自力的立場において不可能であった行を他力により報謝的に行ぜしめらるるに至って、二律背反は解決せられずして解決せられ、路無くして通ずる無作の作が現成する。これはもはや善悪の対立を絶する自然法爾であって、自己の自力に不可通であった関が他力に依り通ぜられる。これを倫理の懺悔における死復活が、宗教的行信証において還相せしめられるということも出来よう。私はかつて倫理の二律背反性を説いて、その論理的必然がここに導くこと、その支離滅裂に身を投ずることがかえって宗教的還相として復活還帰せしめる転換を説いた。当時は未だ懺悔の他力的立場に達していたのでなく、ただ論理の転換を考えただけであって、その復活が実は死人としての生の幽寂であり、決して自己同一的再活復興ではないことに想い到らなかったのであるが、とにかく現実の被投投企の矛盾的構造、現実と自己との交互限定の否定的壊滅性、が現実を全体として公案に化することは、公案禅の全面的現実性ともいうべきものとして注意に値することであると思う。従っていわゆる公案として構案せられるのは、現実の中から特に矛盾が尖鋭であり逆説が顕著である如き事態を選び、これに構想を加えたものに限る。古来有名なる公案が比較的少数であり、修禅者が同じ公案を商量するのが常であるのは周知の通りである。ところで私の倫理的懺悔道は、現実の本質的構造に由来する全面的公案ともいうべきものなることは、既に上来述ぶる所によって明らかにせられたこと

と思う。倫理と懺悔とは聖賢に限らず何人といえども良心を有する限り必然に直面する公案であり、而して愚痴の凡夫といえども正直に自らを欺くまいとする限り、一度は必ず落込んでしかも同時に再活せしめられる関である。縦令業障の根深くして懺悔を行ずることさえも容易にあらず、常に不断の自欺がこれを妨げ、倨傲慢心のこれを礙ゆることを免れず、ために懺悔の不純を脱すること困難なりとするも、この妨礙がどこまでも懺悔を誘発するものであり、懺悔のこれを透過し浸透することが可能なるものであって、その意味で懺悔は無限の可能性を蔵するものであるから、その不完全を恐れるべき理由はない。一度それに触れれば必ずこれを透過することが出来る。すなわちこの関を通ることは何人にも恵まれたる大悲の恩寵である。私はこれを身に感ぜしめられる。報謝の念無きを得ない。聖賢の教には比すべからざるものであるが、なお自らと同類なる愚者凡夫のためにこの転換の大非即大悲なることを説かざるを得ないのである。これが懺悔道の哲学たる意味である。もし懺悔道における大悲の他力を信じ、それに身を委せて絶対に現実の限定を肯いそれに随順する行信証を、構造上の比論から先進先達の道に従って念仏と呼ぶならば、懺悔を公案とする懺悔道は正に念仏禅と称せらるべき理由をもつであろう。この名は歴史的には、明清の禅宗衰頽期に、もはや見性の気魄を失い修禅の勇猛心を喪失した禅僧が、不純にも自力に他力を交え、称名念仏を以て公案商量に換えようとした頽廃の産物を指すのであるが、私は懺悔としての他力念仏が、その構造上公案の性格をもって修禅の比論を形造る所から、当然に本質上念仏禅と称せらるべき所以があるものと信ずるのである。ともあれ、自己の無の自覚に成立すべき自由が、必ずしも聖賢の特有でなく、愚者凡夫には愚者凡夫のままでそれに与らしめられる懺悔の道が開かれて

いることを、私は主張することが出来る。一度懺悔道を踏む者には大悲に依る自由が享受せられるのである。

果たして右の如くに自由の本質を理解することが正しいとするならば、これに依って、啻に自由が主として係わる所の時の未来のみならず、これと媒介せられるものとしての過去と、過去未来の結合としての現在と、の関係をも、理解することが出来るであろう。今日の実存哲学においては上述の如く、過去的契機が被投として、未来的契機が投企として解釈せられ、而してその両者の結合が被投的投企として性格付けられている。その意は未来の投企があくまで過去の被投に媒介せられ、前者の存在可能が後者によって規定せられて、むしろその可能そのものが被投的に定められている。すなわちこの被投そのものにおいて、それから超え出る自由存在可能の前走的予料が、未来の投企として含まれる、というのである。投企というのは一方被投的なる既存の現存在が、同時にその内に自由可能の自発的決断を自己の可能として含有することの自覚に外ならぬ。この媒介を離れた自由可能の前走的予料というものはあり得ない、というのが被投的投企の概念の意味である。しかしながらこの被投と投企という矛盾的反対において対立する契機は、このように平明に円滑に結合せられるものではあるまい。被投的投企 geworfener Entwurf といえば、被投と投企との間に矛盾対立は存せず、同一性的に投企の種類が被投的と限定せられるに止まるかの如くにも解せられる。もし果たしてそうであるならば、しかし、それはかえって現存在の頽落態として本来性を失った世間 man の因習的（過去的限定を限定として自覚することなき、すなわち未来的自由と共に過去的限定をも喪失した）存在に止まり、それを投企的とい

うことは出来ないはずである。本来的存在の実存契機としては被投と投企とは、同一性的に結合せられるのでなく矛盾的に対立せねばならぬ。従って被投的投企というのは弁証法的概念なのであって、その結合は同一性的類の種化という有の限定に由るのではなく、無の媒介に依る否定的転換の統一でなければならぬ。ハイデッガーの意味する所もかかる弁証法的統一なのであると思われるが、しかしその解釈学的立場が行的転換を蔽い隠すために、弁証法が後景に潜むのであろうか、少なくともその所説において否定転換が明瞭にせられていない感がある。前述ゲーテの諦念におけるほどにも、被投の限定を自主的に進んで肯うことにより自由なる自己存在の可能を投企するという意味が、発揮せられておらぬようである。その結果自己存在の投企が自由無礙の寂光に照らされた象徴的内容でなくして、陰鬱厳粛なる死の決断覚悟を目標とする自己凝視に止まらざるを得ないのではないか。そのために憂慮 Angst が現存在の特に顕著なる開示とせられることも当然と考えられる。これは行信の立場を離れた自覚存在の解釈学として怪しむべきではない。しかしそのために弁証法の根柢としての無の影が稀薄となり、単に存在のそれに差し懸けらるる虚無という意味に主として解釈せられて、絶対無の転換の積極性がほとんど喪失せられんとしていることは、人間存在の自覚として抽象的なることを免れない。同時に無の現成する現在の意味が全くその超越的無底性を失って、単に気分的存在の所縁（Sein bei）としての事実性に止まるのは、時の構造分析上重大なる欠陥といわなければならぬ。アウグスティヌス以来現在の有限にして無限なる二重性、三世にわたる現在の永遠性、は時の成立に欠くべからざる根柢と認められているのであるが、その弁証法的無の媒介性は行信の立場においてのみ証せられるものとして、現象学的観想

ないし解釈の透徹を拒む。しかしそのためにこれを無視して、時の構造を解することは出来ぬはずである。犀利繊細稀有の業績と認むべき『存在と時間』の時間論が、その点において形而上学的深さを欠くに至ったとすれば、それは遺憾といわざるを得ない。人間の自己超越性を説くも、この無の根柢なくしてどこに超越することが出来るか。単に超越の地平を開示するのみでは真の超越は成就しない。存在可能の立場から開示せられるものは実は有に属し、真実の無ではあり得ぬであろう。解釈の立場には行と信とを包むことは出来ない。これらは解釈の内在的範囲を超出する超越的事態であり、有に属せず無の上に始めて成立するものだからである。時を繋ぐ紐帯としての永遠は無であって、ただ行信に依り証せられるものである。単なる気分的存在としての現在の事実性は、矛盾的に対立する過去と未来とを媒介すべき無の永遠ではあり得ない。だから過去と未来との結合も弁証法的ではなく解釈学的自己同一となる傾向を免れないのである。実存哲学の時間論における現存的契機の抽象性は、この哲学の形而上学的深さを傷つけること少々でないこと遺憾という外ない。これを救うには単なる解釈学を去って実践的行信の立場に往く外ない。懺悔道はこれを実現するものである。この立場において始めて時の十全なる解明が可能となり、従って時において成り立つと考えられる歴史の構造が理解せられる。禅の見性悟道は倫理を宗教的行信の媒介とするものでなく、単なる日常生活から随意に採り来った公案を媒介に使うのである。従ってかかる公案に媒介せられる悟道の内容は倫理的でなく全く日常的である。平常心是道とは着衣喫飯の日常生活に見性自覚を現成せしめることを含意する。客観的公共的なるいわゆる社会的現実としての歴史はこれに依って確立せられるものでない。禅においては現実は日常的立場からその空有

としての無性を主として発揮せしめられ、方便存在として有すべき歴史的客観界の倫理的厳粛性を欠く。この傾向は本来仏教一般の弱点であるが、特に禅においてその弊は著しい。これに反し懺悔道は倫理を現成公案とするものであるから、その否定的転換に依って還帰せしめらるる肯定の立場は、還相報恩の存在としての倫理的世界であり、その建設は歴史の内容を形造る。懺悔道こそ歴史の根柢を自覚する哲学である。本来懺悔道の地盤が歴史であったのであるから、それは当然の事であるともいわれるであろう。

私は右において、批判哲学の道たる理性批判の窮極する所が絶対批判であって、それが正に歴史の構造に固有なることを明らかにし、歴史の絶対批判性すなわち歴史の絶対危機的分裂的構造を説きて、過去と未来、いわゆる被投と投企、乃至必然（偶然的）と自由、との絶対矛盾的対立と同時に、この絶対矛盾の徹底が転換的に統一に転ぜられて絶対無を現成し、大悲の復興的行信として証せられることを示した。この大悲としての愛の統一における転換の永遠循環性にいわゆる永遠の今なる絶対現在が現れる。これはアウグスティヌスの時間論における現在の現在の如くに、有として積分的に過現未を通じて統一せられるものではなく、あくまで無として転換せらるる運動の循環性にほかならない。アウグスティヌスの永遠の今が積分的場所的静観であるとするならば、この転換的現在はあくまで微分的に瞬間において成立し、ただその瞬間が循環的に反復せらるるその循環性の無限的構造に永遠性が成り立つのである。しかも循環とはいうも、全く同一の軌道を反復する正確なる循環ではなく、比論的に相通じ比較帰一せしめられるけれども、同一なる軌道を繰り返すのでなく、各々次の行輪動圏が互いに自由に逸脱し、如何なる二つも完全に重なり合うものなき独自の動態なのである。それらを統一するのは静的同一でなく

動的比論に止まる。もし幾何学的に形容するならば、自己同一なる中心の周囲に成り立つ円の反復でなくして、焦点が二つある楕円の、常に変動する離心率に従って分化する楕円群に比せられると言った所以である。この事は総ての楕円を類的に周匝する包絡的曲線が積分的に決定せられないことと相関連して、永遠の現在の非直観的実践的なることを意味する。すなわち時の現在における統一は、閉合完結的なる静一でなくして、あくまで内的矛盾対立を包蔵する動的開放（復帰即起発）的統一なることを意味する。ここに弁証法の統一が統一にして対立的であり、矛盾を止揚する綜合でなくして矛盾を矛盾のままに容認する統一なることが認められる。弁証法的綜合を、止揚とか揚棄とかいう概念の必然に意味する如くに、正反の対立を棄ててこれを止めることを意味すると解する限りは、それは理性的同一性を超えることはあり得ない。これはいわゆる愛の弁証法とか大悲とかいう統一とは異なる。何となればこれらにおいては、矛盾対立はあくまで消されないのである、ただその矛盾の底に主体が死ぬから対立でなくなり、矛盾が矛盾のままで両立するものとなるのだからである。悪を赦す愛、罪を救う慈悲、にとっては、悪と罪とは決して悪や罪でなくなるのではなく、どこまでも悪であり罪であるけれども、しかもそのままで対立性を失うのである。いやしくも罪悪を否定し消滅せしめるならばこれを赦し救うことにはならぬ。愛において慈悲においては対立的に否定するということはない。対立しないであくまでそれを通すから、先方の対立性が対立のまま対立の力を失うのである。当方が先方に対立している間は先方の対立性は真実には消滅することがない。当方の対立性がなくなることが先方の対立性をなくする媒介なのである。否定の否定とか綜合とかいうのは、否定を消滅せしめこれを包み統一するのではな

い。かかる統一は有の統一であって、いわゆる包越という如きものにほかならぬ。真に無の統一というべきものは、他の対立を消すのでなく自ら対立性を脱却することである。綜合において矛盾的なるものを容れ包む場所が出来るのではない。場所が無になり転換性そのものになって、一切の有がそこで転換せられるから、そこに現前するものが全く対立的固定的有でなく無の現成たる空になるのである。空とは有を直接に否定することを意味せず、自ら無なるによって有を無に媒介し無化することを意味するのである。無の媒介として絶対に転換せられる有は、対立すべき有性を失って無化せられる。これが空有である。それが「いずれでもない」Weder-noch といわれる所以である。ここに弁証法の綜合統一が、「いずれでもある」Sowohl-als-auch の綜合を捨てた Weder-noch の綜合、有の統一を諦念した無の統一というべき所以がある。だから自己を無にする愛とか慈悲とかいうものがそれの統一的側面となるのである。自己に死に尽すことが弁証法的に生きる所以である。弁証法の綜合においては、いささかでも対立が直接に消滅せらるることはない、飽くまで対立が窮尽せられるのである。その極対立に死に切る随順乃至諦念が反対に生の方向に向け換えられて対立を超える。絶対転換とはこの謂(いい)である。いやしくも自己同一として直観せらるべきものはない。直観せられるものは無でなくして有であり、転換でなくして静止であり、行為でなくして観想であり、死でなくして生であり、象徴でなくして表現だからである。ただ大悲の行信に依って統一を証し自覚せられるものが無である。無の自覚は、自覚する自己の存在の直観でなくして、自己が矛盾の底に死して無を現成せしむる大悲の行信証にほかならない。「私の」自己が有ることの自覚ではなくして「私の」自己がないことの行証でなくてはならぬ。自覚という

概念もその点から見て不適当なるを免れないが、他にこれに換るべき一層適当なる概念も思い当たらないから、已むを得ずこの概念を用いる。その意味は弁証法的に自己の有ならぬ無の行証にほかならない。愛とか諦念とかいうものが自己のないことの自覚を明了に伴うことは疑を容れまい。無の自覚は無という存在における自己の有の自覚ではなく、矛盾の底に死する自己の無化の自覚である。自己の係わる存在が無一物に帰すると共に無となる、自己の転換の行証にほかならない。

自由の具体的に成立する現在の転換的媒介性が、過去の被投性と未来の投企との、同一性的類同を絶する絶対矛盾の転換的動的統一なること、すなわち行の信証として内的二元をどこまでも内に蔵するものなることは、自由の概念の理解にとり本質的に重要なる意味を有する。私はこれを、前述の如く楕円の二焦点的重複に比し、円環の同心的重複と区別せられる離心的逸脱的循環として特色付けた。シェリングがその自由論において独創を誇った自由の内的二元対立性の思想はこれにほかならない。彼は自由において、根拠の意志 Wille des Grundes を愛の意志 Wille der Liebe から区別し、後者に依る実存 Existenz に対しそれと本質的に対立する実存根拠 Grund der Existenz を前者に帰し、光明に対する闇黒としてこれを特色付け、あたかも光が闇を媒介として顕現し、愛が憎に対して現るる如くに、前者は後者を媒介として実存に達すると説き、かくしてこの二重の原理、二重の中心が、始めて悪の自由を含む具体的自由を可能ならしむることを示した。相対立する光と闇とを超える愛の永遠の統一としての霊なる神に対し、それの啓示における実存の根拠として闇の原理が要求せられ、それは神における神自身ならぬものとして「神における自然」Natur in Gott と呼ばれる。これが悪の自由の可能根拠

である。本質上神と対立し神を否定する原理が、実存の根拠として神の内に潜在することこそ、この根拠の意志をして神に反逆し自らを神に擬して神を僭することを可能ならしめる。これが悪の可能であって、その由来する所は「神における自然」なる闇の原理にほかならない。これは決して理性の光の中に解消すべからざる、かえって光の実存に対し永久に根拠となる原理たるのである。楕円の焦点の如くに二つに分かれて円の中心の如く帰一するということなく、従って同心円が同一直径ならば重なり合うのに対し、楕円においては径の長さが長短いずれか相等しきも離心率に表さるる焦点の位置の相互関係により、相互の間に出入があって重なり合わぬことになる。しかもそれらは比論的に類似した集合を形造ることも否定出来ない。これは歴史における現在の綜合が全く同一の円において循環するのでなく、比論的相似の関係においてそれぞれ出入交錯しながら大体の傾きにおいて一致し、複雑なる部分的循環をなすのに比較せられる。この際二重の中心、二重の本質が対立を減殺せらるることなく対立のままで統一せられることが、自由の内的二元的構造であり、その統一が理性の同一性的綜合でなくして愛の人格的統一なる特色が、シェリングのこれをあらゆる同一性的理性哲学に対立せしめる彼の思想の長所である。これは特に彼の自由論がヘーゲルの精神現象学より後に出たものであって、彼の前期における同一哲学の抽象的統一に対しヘーゲルがかの有名な「総ての牛が黒くなる夜」という皮肉な形容を以て攻撃したのに報いるために、この攻撃の対象たる同一哲学そのものを廃棄して攻撃を無力ならしめるという方法を採用したことに応ずる、彼の思想の発展である。その由来において直接間接にベーメ Jakob Boehme の思想に負う所あるは隠れもない事実であるが、とにかくも西洋哲学の中心をなす自由論に

おいて一時期を劃する出色の学説たることは否定出来ない。その思想に私が啓発せられる所少なくないのは勿論である。彼の否定媒介の思想の具体的なることは、ヘーゲルに比して一頭地を抜くものといわなければならぬ。愛の意志が根拠の意志を否定すること全然なく（これを否定することは自らの啓示におけるる実存を否定することにほかならない）、どこまでもこれを許容し保存して自らと独立にこれをはたらかせることは、愛の統一が理性のそれの同一性的有的なるに対し無的なる根本の特色を成す。愛は根拠の意志に対抗しこれを否定することなくして、自らを否定することにより、これを通じこれに媒介せられて、間接に根拠の意志の対立性を無に帰する。それは根拠を超える無根拠、無底 Ungrund にほかならない。時の現在における永遠は過去の未来に対する対立を否定することなく保存するのである限り、この愛の無底の統一に比すべきものでなければならぬ。しかし既にこのように愛の統一において、どこまでも根拠の意志を許容し保存することは、もはや単に「神における自然」の独立を認めることには止まらぬ、更に積極的にこれをそれの固有性においてはたらかせ、どこまでもそれの我性を主張せしめ、自らを神に擬し神の生写しとして自ら神たることを僭せんとするを許容するものにほかならぬ。これこそ神に対抗し反逆して我性を主張せんとする人間の根原悪である。単に本質上、神に属しながら神自身ならぬ神と独立なるものとして神に対立するいわゆる「神における自然」に、悪の可能性の根拠があったのに対して、この根原悪は悪の現実性の根拠である。前者は自然に属するが後者は霊の立場に属する。内的二元の対立は単に静的並立に止まらず、対立者を自己の勢力の媒介に転ずることが出来るために、高次の動的対立に発展する。そこに自然の直接同一性を超える霊の人格的自由の愛における統一

がある。歴史は正にこの立場において成立する。それは単なる自然に属するものでなくして、人間の自由に因る堕落と、懺悔贖罪を通じての和解救済との、両方向を以て成る。この神から離れる遠心的方向と神に帰る求心的方向とが、シェリングのイリヤスとオデュッセーとに比した歴史の二部であって、前者が過去に属し、後者が現在から未来にわたることはいうまでもない。猶太（ユダヤ）教以来基督教の特有物として、希臘哲学に欠けたる歴史哲学を原理付ける根柢となった終末論的思想は、シェリングにおいても歴史の時代区分の原理とせられたが、その核心はこの歴史の内的二重性にある。シェリングがこの二重性を明らかにし、悪の可能性に対する悪の現実性の根拠を抉剔して、カントの宗教論に中心的位置を占めた根原悪の概念を深化し、これを自然以上の積極的否定性の原理と認め、しかもこれを以て愛の実存の根拠として霊的現実の媒介となるものと考え、それを許容しながらかえってそれを自らの根拠に化する愛の自己否定を以て、根拠以上の現実の原因と思惟したことは、はなはだ深い考えといわなければならぬ。かくて現実の根柢にはどこまでも神と独立に神から許容せられたる我性のはたらきとしての自己の叡知的本性に従う叡知的行為が伏在し、自然の創造における特殊的種の分立に伴う諸力の結ぼれが、個たる叡知的行為が、この生に本質上先だつ前生の業として、自然の創造と同時に自己の本性を自発的に的に分解せられて更に自性に従う結成として自己主張をなすところの我性の、悪への誘発に催起せられ決定する。従ってこの生に先だち人間のそれぞれの性格は予定せられているとはいいながら、それは決して直接に神から決定せられたものではなくして、あくまでも自己の叡知的行為により決定せられたものであり、従って自己の自由に選ぶ所であるということになる。すなわち人間の生は叡知的行為によっ

て時間に属せず永遠に属し、自ら自由に永遠なる創造の始となる。人間は永遠の今において不断に永遠に出入する。愛の無底が永遠にほかならない。かくて神における一切の必然決定と人間自由との調和という古来の難問が、解かれるものとシェリングは思惟したのである。スピノザにおける個体的様態の実体に対する相対的独立性の不可解、虚偽と悪との由来の説明困難、更に実体の絶対的統一に対する相対存在の依属としての被限定の自覚が、かえって相対存在を実体における能限定的自由に転ずるという知的解脱の不可思議等が、矛盾なく理解せられる所に、スピノザ的合理主義実在論の超克が成立すると考えられる。すべてこれらの思想は、媒介の徹底たるいわゆる絶対媒介を原理とするものであって、その方向の正当なることは否定出来ないであろう。もしなお抽象的不当として斥けられるべきものがありとするならば、それは正に徹底の不十分に帰せられなければならぬ。あたかもヘーゲルの理性主義が否定的媒介を徹底せず、半途に弁証法を同一性化して絶対媒介を完全ならしめなかったことが、シェリングに虚を衝かれ、またキェルケゴールの公然たる攻撃を受けるに至った原因である如くに、シェリングの自由論にもなお媒介の不徹底なる所があるならば、それは正に攻撃を免れない弱点といわねばなるまい。

シェリングの歴史哲学は、ヘーゲルの歴史哲学がその理性主義の同一性的傾向の故に唯物論に顚落し、現代におけるそれの復興に際しては先ずこの点の修正を受けなければならず、実践行為の超理性的媒介の立場はその要求に促されて出現したものであるという事情の下において、正に同じ要求に応ずる既存の体系として重要視せられ、その価値が見直されつつあるものなること顕著なる事実である。その歴史哲学の枢軸としての『人間自由論』(Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen

der menschlichen Freiheit. 1809) は、比類少なき珠玉の名篇というも必ずしも溢美ではないであろう。而してこの自由論の帰結として、カントにおいて未だそこまで徹底せられなかった倫理対宗教の関係が、今やカントの倫理優先の思想から逆に宗教優先の思想に転換せられ、既にカントの宗教論の根原悪の概念においてそれへの傾向は含蓄せられながら、未だ徹底的に発展せられず、依然として実践理性の優先、理性信仰の立場を脱しなかったのが、今やシェリングにおいて宗教優先の立場に転換せられ、善は単に理性の自律において成立するものでなく、悪への傾向を含む自由の意志が愛の統一に服従してその神聖なる必然性に合一し、敬虔の信心なる霊的統一に、悪の慢心を転ずる勝利にほかならざることが明らかにせられた。かくて自由を破毀する他律に顚落して倫理を見喪うのでなく、さりとていわゆる自律の自由に拘われて根原悪の限界を無視するのでもなくして、倫理の独立がかえって宗教の超越的統一性において保たれると同時に、倫理の限界が自律の徹底において絶対批判的に自覚せらるるによって、良心が単なる感激でなく厳粛なる事実となり、これを徹底することにおいて自己を超える神的愛に身を委ねる転換が成就し、理性の自力でなく愛の他力に倫理が還相的に成立する、という転換の論理は、正に私が上に懺悔道として展開した所に一致するものであって、私の同意を吝(お)しむ能わざる所である。

しかしそれではシェリングの自由論は私のいわゆる懺悔道と一致するものであろうか。否、既に自由論と懺悔道という相異なる概念を以てそれぞれの哲学が性格付けられ命名せらるる所に、両者の一致し難きそれぞれの特色が存することを無視するわけにゆかぬ。而してそれらの特色を明らかにすることは、比較に依ってそれぞれの立場の構造そのものを闡明(せんめい)することになる。それでは自由論と懺悔道との根本

的差違はどこにあるか。自由と懺悔という二つの概念は、如何にその立場上区別せられるであろうか。それはいうまでもなく、先ずさしあたり、前者は自己の主張肯定であり、後者は自己の放棄否定であることにおいて、その概念の性格上正反対なるものがあるということでなければなるまい。自由というのは意志し行為する自己の、他者によって拘束制限せらるることなく、自らの在り方を決断する謂であるから、明白に自己を主張し肯定するものであるといわなければならぬ。然るに懺悔は初めに規定した通り、自己の存在資格を放棄しこれを否定することを意味する。懺悔の行は自己に属しながら、かえって自己の存在資格なきことを承認せしめられる行為である。それは自己に出ずるとはいえ他力に促されてこれに随順する行為である。その故行為を自力に属するものとし、行を他力に由来するものとして区別すれば、懺悔は行為というよりも行というべきものにほかならない。それにおいては自己の意識内容は自己が自ら決定するのでなく、その決断を他力に委ね、これに信頼して自己はその媒介となるのである。斯く他力に催起せられてそれに随順する行信の証する内容が懺悔である。それは前に述べた如く死から生への、放棄から復興への、すなわち一般に否定から肯定への転換にほかならない。これが懺悔の行信証である。それがどこまでも媒介せられた立場に成立するものなることは明白であろう。ところがそれに対し自由は、少なくともその概念の直接に意味する所からいって、自己の肯定が直接無媒介なること、否定出来ない。これ今述べた自由の概念規定に由来する所だからである。然るに自己は環境世界に対し、またこれを媒介として他の自己と対立する。直接無媒介に自己を主張し肯定することは環境との衝突であり更に他の自己との争闘であって、その結果は自己の没落であり破滅であり、或いはまた一般に無媒

介なる自己の消滅であるほかない。ただ自己を世界の底に否定し、これを通じて自他の自己が特殊から普遍に還り、相互連帯において互いに相承認し相宥和する限りにおいて、真の自由を獲得するといわなければならぬ。具体的にいえば国家において個人は自由を得るのである。これは全く否定的に媒介せられたものとしてのみ自由が成立することにほかならない。かくて自由は否定を媒介とし転換において成立するものであるといわなければならぬ。シェリングの自由論もその展開する所は正にこの自由の弁証法的構造にある。ヘーゲルが精神現象学に展開した弁証法の、一層具体的なる否定媒介の顕揚にあるといってもよい。然らばヘーゲルの精神現象学の宗教への発展が、自己の根原悪の告白、他の自己との相互承認宥和、において否定的媒介の具体的段階に達した如く、自由もシェリングの自由論において否定的媒介の転換的内容を展開し、むしろいずれの場合においても、それらが懺悔の対自的に否定的転換的なる内容を示す限りにおいて、その本質を実現するというべきではないか。約言すれば、懺悔において始めて即自且対自的に否定転換が実現せられるに対し、自由は即自的無媒介の自己肯定を残す。それが対自化せられ否定的に媒介せられる限り肯定に転ぜられるというべきである。自由は直接的自己肯定としての自由でない限りにおいて真に自由である、という弁証法がここに支配する。換言すれば懺悔において自由の真実態が存するというべきであろう。これが自由と懺悔との関係である。前者に比して後者の一層具体的なることは否定出来ないと思われる。シェリングの自由論に多大の親近性を有するに拘わらず、これを以て懺悔道に換えることが出来ぬ理由はここにある。懺悔道は自由論よりも一層具体的なる哲学として独自の立場を認められるはずである。自由論が自由論として留まる間は、かえって自由論

の目的を果たすことが出来ない。それが懺悔道の立場に立つものとして、後者の内容に転ぜられる限り自由論の任務を果たすことが出来るのである。かくて哲学の立場を根柢付ける概念としては、自由では不足であり懺悔を必要とするというべきであろう。あたかもヘーゲルの理性の自己同一的立場に対しシェリングの自由論が否定的媒介を一層徹底したものと解せられる如くに、更に懺悔道は自由論を一段と徹底したものということが出来るであろう。むしろ私は斯くいいたいのである。絶対批判の論理的歴史的展開としてのヘーゲルの精神現象学が、シェリングの自由論に依って否定的転換の方向に徹底せられ、その窮極の帰結にまで齎されたものが、懺悔道哲学に相当すると。

もしこのように考えることを許されるとするならば、その構造において極めて相近きものを有するに拘わらず、懺悔道の立場から観て自由論がなお抽象的なるものを脱却せぬ点を指摘することが出来ると思う。先ず第一に自由の成立すべき普遍の根拠としての無底の愛は、一見懺悔道における無の大悲に極めて親近的なること、何人の眼にも直ちに観取せられる所でなければならぬ。しかし一歩を進めて深く考えるならば、両者の立つ所が全く異なることはそれほどの困難なく気付かれるはずである。何となれば、懺悔道の立つ所は自ら懺悔において自己を放棄し否定する自己であって、かかる懺悔の主体たる自己において大悲に誘発せられて起こった懺悔であるからこそ、それに随順して懺悔を行ずる自己は絶対に身を任せながら同時に進んでそれに協力し媒介となる行信の立場に立つのである。而してかかる絶対の絶対転換として、一度放棄せる自己を回復し、死せる自己の再活せしめられることを自らにおいて証するのである。絶対が大悲であるというのも、かかる再活復興の恩恵を自ら証するに因るのであって、

決して愛の自己否定という概念的規定に基づく構成ではない。私は勿論シェリングの宗教的体験を疑う者ではない。彼の語る、善を以て単に倫理に属する理性的規定に止まらず宗教的敬虔謙虚に属するとする思想の如き、宗教的体験なくして説き得る所ではないこと明白である。自由の積極的内容を悪の自由とし、更にまた悪の可能と現実とを分かつ如きも、倫理的宗教的体験の深きを思わしめる。彼の語る愛が「神は愛なり」という福音の信仰に基づくことはいささかの疑いを容れざる所である。しかしそれにも拘わらず、彼の愛を説くに、自らがその恩寵に浴し感謝するところを語るのでなく、信仰の客観的内容を説くに止まる、ということも争われない事実ではあるまいか。それを愛の形而上学に属するということは出来ても、愛の信証を語るものとする能わざることは、私の理解の浅いためばかりではないと思う。ここに懺悔道の具体的なる行信証との相違がある。後者の自らに証する所の大悲を愛の語で言換えるとしても、その愛は愛の形而上学の構成する概念ではなくして、自己の主体の中心において自覚せられる実存内容たるはずである。勿論信仰の立場から「神は愛なり」という人々においては、その実存的事態は正に大悲の信証と同一なのであって、シェリングといえども自らの信仰に立つ限りはこれと異なる所はない。しかし自由論の哲学は決して実存哲学ではない。それは自覚存在の内容を理解するに止まるものではない。更に思弁的なる同一性の原理を以て同一乃至無差別の理念を思念し、これを以て形而上的存在を構成するものである。シェリングが前期の「同一」の概念を斥けてその代に当時「無差別」の概念を用いたことは注意すべき所であり、ヘーゲルの嘲罵に刺戟されたためばかりではなく、自己の思想の必然に従い「同一」の概念を棄てたことは、理性の同一性的立場を超えて人格の超理性的意志の

立場に立ったことを示すものといわなければならぬ。「無差別」の概念は善と悪との対立を超えて無差別的に無底の底から統一を与える愛の絶対性を意味するものと思われる。しかし彼がここに止まらず、更に「同一」をも「無差別」をも超えるものとして無底を思惟する如くに見えることは、「無差別」のなお抽象的なることを感じたためであろう。実をいえば、無差別というも依然として行信的に証せられる概念でなくして単に差別を否定する思弁の産物に止まるから、愛の具体性を表すに足るものではないのである。それは「同一」とただ段階を異にするに止まり、これを概念的に思惟する限りは同様に理性の同一性に依拠するほかなきものであろう。而してこの点においては、シェリングが絶対の規定とした無底の概念もまた同様の抽象を免れぬと思う。彼は神において神ならぬ対立の原理を認め、これを実在の根拠として根拠 Grund と呼んだので、それを超える根拠ともいうべき原根拠 Urgrund を、かえって根拠の絶対否定として無根拠 Ungrund すなわち無底と称したのである。しかし無底は直ちに無そのものではない。無は直接無媒介には到底思念し難きものである。直接無媒介に思念せられるものは所詮無ではないからである。無は必ず有の媒介を必要とする。媒介は否定せられて消滅するものであることは出来ぬ。かえって否定において保存せられ、否定を通じて再活せられるからこそ、媒介の役を果たす。であるから無は必ずそれの媒介としての有を伴い、これに即して現成する。いわゆる空有である。我々の限定せられた自己も、無の媒介たる限り空有として存在し、更に積極的に無の大悲に協力する菩薩存在として還相せしめられまた還相する限り、自らの報謝行を営み、無の大悲に対する感恩を表するのである。かくて無は大悲への報謝に行証せられ、自己の中心において自覚せられるのである。愛の無

記無差別なる概念が無底として、単に基底根拠の否定乃至超越を意味するに止まり、高々往相の一般性に帰するのとは全く立場を異にする。愛は、大悲の主体的行信証なるに対し、主体の自覚なき抽象的普遍たることを免れない。その規定たる無底はただ基底根拠の否定乃至超越を意味するに止まり、無の自在に積極化せられ自由に有を媒介とする所に到るものではない。或いは無底というのは、決して単に底無しという欠如を意味するのでなく、かえって反対に底の逆転転換を意味すること、無におけると同じである、というでもあろう。しかしそれは主体の中心における自覚を欠く所の抽象的一般概念たることを免れない。これ無底 Ungrund のそれから導来せられた根拠 Grund の語が、実存論的ならぬ一般存在学に属する概念を表し主体性を欠くからである。これに対し無もその起原に遡れば、単に有に対する無として、同じく一般存在学に属する概念であったので、今もなおその意味に用いられるけれども、しかし現在我々が使う場合には、否定行為の根柢として実存的であり、主体的自覚的である。その意味において、無底の往相に止まり単に一般的否定的なるに対して、無は還相の積極性をその内容とするといわれる。すなわち前者は思弁的存在学の概念に属し、後者は実存哲学の根本概念たる相違を有する。愛と大悲も区別すればこれに準ずる所がある。勿論愛は、その概念の発生当初に遡れば主体的実存的内容を有したのであって、大悲と全く同じ意味にもなる。しかしこの関係は一切の概念の歴史的発生に通ずるのであって、そこまで遡れば事態は変化する。ただ現在の事情を認めた上で、無と無底、大悲と愛等の如き、懺悔道的概念と自由論的概念との対立を、主体的実存哲学的概念と思弁的形而上学的概念との相違に帰し、行証と構成との区別に依ってこれを分かち得るであろう。私はこの対立を一見はなはだ

近きシェリングの自由論に対して感ぜざるを得ない。

右の如き区別に立脚すると、シェリングの特有なる概念である、かの根拠の概念、根拠の意志とか根拠の本質とかいう概念に就いても問題が起こる。この概念は無底の概念と共に直接にはベーメに由来するものと思われるが（Boehme, Six Theosophic Points. The First Point, I. 12; 15）、同一性的理性哲学から意志の現実的立場を区別し、単なる可能存在の形式的本質と異なる実存の根拠を明らかにするに、重要なる意味を有すものなること否定し難い。一般に実存の根拠に否定性があり、存在は直接肯定的に存在するものでなく、必然にこれを否定する原理を媒介とし、常に反対を通じて自らを実現するものである、ということは、いわゆる弁証法を否定の論理として存在の論理たらしむる理由である。数学に対する力学の具体性から始めて、理性に対する意志の具体性に至るまで、反対対立を媒介とし、それを通じて否定の肯定転換においてのみ存在が現実となるという真理は、単なる可能性から現実性を区別する能わざる同一性的理性の限界を示すものであって、理性を超える意志とか人格とかいうものが、存在の具体的要素となる理由である。自由というのもかかる現実の原理であり、歴史はこれに依って成立するとせられるのである。その自由の否定的原理が根拠と呼ばれるものにほかならない。それは自由の成立にとって不可欠の媒介とせられる。自由の根柢としては右に述べた無底の愛が必要であり、その無底たる無根拠の否定超越すべき根拠が、神における神ならぬものとして「神における自然」と称せられるのである。ベーメに遡るこの概念は、シェリングの自由論の中心をなすものとして、無底と並び重要視せられる。ところでこの概念もまた、右に述べた無底の愛におけると同様に、非主体的非実存的なる

思弁的構成に属すること蔽い難い。否、根拠という概念が愛の概念などと異なり、本来抽象的思弁に属すること一層顕著なるものではないか。元来根拠とは存在のそれに依って存在たることを得るものの謂であるから、それは我々にとっては該存在より後に求められるものであるにせよ、それ自体においては該存在に先だつものでなければならぬ。かかるものが我々にとっては予め存在として先行することがないのに拘わらず、現に存在するものの根拠として求められ定立せられるのは、主体の行信において証せられるのでない思惟の構成に属するものたる証拠であるといわなければならぬ。ここに主体的行信証とは正反対なる秩序の存在がある。ベーメの神智学が、宗教的体験を人間の立場から神の立場へ転じて、神の智慧に依りこれを永遠存在に基底付けようと欲した思弁の産物なることを思えば、この事は怪しむに足らぬ。それは実在にとって通路のない、実存に自覚せられないものの肯定にほかならない。ここに理性的思弁の構成が、啻に実存的自覚を超えるばかりでなくその秩序を顛倒して肯定せられるという顕著な事態が成立する。これが思弁の立場たるいわゆる独断論の肯定にほかならぬ。懺悔道哲学があくまで批判主義を徹底するものであるのに対して、自由論の哲学は批判主義を半途に棄てて独断論を復興するものであるという特色が蔽い難きものとなる。この事は哲学にとって重大なる事態であるといわねばならぬ。私が容易に根拠の概念を採用する能わざる理由である。実際根拠といえば、我々に対してでなく自体において存在に先だつものでなければならぬが、果たして斯(か)くの如きものを立すべき理由が同時に我々に対しても存するであろうか。もしもこれが存しなければ、概念を存在化する本体論的思考の独断を免れることが出来ないわけである。そもそもアリストテレスの区別した「我々に対して先」と「自

体において先」という二つの概念が、対立せられたままで維持せられ、両者の間に媒介が行われることなくして後者が前者と離れ承認せられることが、思惟の必然を以て存在を主張する独断論にほかならないであろう。この間に媒介を行じ、自体において先なるものが我々の対し先なるものと対立しながら、行信の立場において我々に対しても先なるものとして証せられる途が見出されることが、すなわち主体の実存主義の立場なのである。ここにおいては、我々に対して先と自体において先とが対立のままで放置せられるのは、我々が絶対との媒介を喪失してその外に自己の存在を主張する悪なる存在、或いは実存哲学にいわゆる非本来的存在、すなわち存在の頽落態にある証徴であって、本来的なる存在或いは善なる存在においては、自体において先なるものは同時に我々に対しても先なるものとして自覚せられなければならぬ。例えば絶対の大悲は此の如きものである、とせられるのである。従って自由論にいわゆる根拠は悪の存在根拠ではあっても、悪が非本来的存在として、存在の頽落態であり、それに対する本来的存在に対してはいわゆる「神における自然」として神の後に来るものであるから、絶対に摂取せられその媒介とせられる限りの我々に対しても、決して先でなく後に来るものとなり、根拠として我々の存在に先だつものではなくなる。すなわち本体論的に存在の根拠と解せられるのでなく非本来的存在の根拠、或いは悪の根拠と解せられるのである。いわゆる根原悪これである。それは存在の根拠と積極的に主張せられるべきものでなく、存在の否定の媒介として消極的に承認せられるべきものたるに止まる。シェリングの所説も根本の旨趣においてその外に出でるものではない。ただそこに根拠の概念が実在の根拠として積極的に主張せられ、ほとんど無媒介に神と独立なるものとして肯定せられるために、神に

おける神ならぬものとして、正しく被媒介的に規定せられるのと相容れないような傾向を誘致する。これは実存の秘密に属する不可思議といってしまえばそれまでであるが、行信の立場においてはその不可思議が単なる思弁の構成する概念のままに放置せられずして、主体に通路をもち、行信的に証せられて、不可思議が存在から行為へ転ぜられる。かくして不可思議はもはや存在に存するのでなく自己に存することになる。すなわち自己が存在の枢機に参せしめられ無の中心に転ぜられることに不可思議は成立するのである。ここに不可思議が不可思議のままで自己に親しきものとなり、行信において自ら証せられるものとして天上から脚下に引き降される所以がある。不可思議も行信証において自覚せられる限り疑うべきものはないはずである。ここに懺悔道の自由論と異なる特色がある。根拠の概念は後者に特有であって前者には妥当しない。根拠の本質といい根拠の意志という如き概念は、実は非本来的存在の媒介に過ぎないから、正当にいえばそれはむしろ本質の否定であり意志の否定であるといわねばならぬ。すなわちそれは存在の弁証法に固有なる否定的媒介を意味するに止まり、本来独立してそれだけ無媒介に存することが出来るものではないのである。これをそのように解せられる概念に依って表すことが不適当である。自由論にかかる思弁的性格が勝つことは否定出来ない。それは精神現象学の、即今ここにあるこの物の批判から出て絶対批判を遂行するのに比し、著しく思弁的構成に属する感を与え、従って批判主義の否定した独断論なるかの如き相貌を呈すること、むしろそれにとって不利益なる弱点として同情すべきであろう。私はこの論の比類少なき名篇なることを嘆称するが故に、かえってその思弁的構成を惜しむのである。懺悔道哲学をこれに対決せしめるのも、本来自由論の精神である所の弁証法的媒介

を徹底せんと欲するが故にほかならない。而して右の如き点においては懺悔道が自由論を超える所あることを信ずるものである。

なお最後に私はハイデッガーの解釈学的実存哲学をシェリングの自由論に対照し、両者に対する懺悔道の位置を明らかにしておきたい。これによって三者の関係が一層はっきりすると思う。ハイデッガーは主著 S. u. Z. において、非不の存在論的本質を問題とすることに関連して、悪の単なる欠如でないことを強調し、良心の負目に対する責任覚醒に即して悪が積極的に自覚せられることを説いている（S. 286—287)。しかしこのような解釈学的立場で根原悪の深き結ぼれが顕わにせられるものでないことは明白である。何となれば根原悪は存在そのものの顕わにせられない底なのであって、解釈学が突破することの出来ない自己の根深い奥底だからである。それは自力で透脱出来ないから根原悪なのである。自己が存在する限り負わされた超越的否定契機である。内在的超越の自覚ではこれを無化する能わざる無底の闇である。それだからこそカントも、これを超克するために神の恩寵を必要と認めたのである。もはや道徳の実践性にとって打ち越えることの出来ない超越的障礙として、ただ絶対善の原理たる神の神聖なる意志に依る外にこれを超脱する途がないとしたのである。それ故かかる神への信仰は、たとえそれが理性信仰と呼ばれて啓示信仰に対立せしめられても、実は理性の自己否定による絶対的転換媒介に成立するのであって、いわゆる理性の限界内に宗教は存立しないのである。それは理性の絶対否定にのみ根拠付けられる。死は人間存在の解釈の界標に止まり、人間存在そのものの否定即肯定の転換の枢機たる意味を有せず、すなわち自己が死なずに存続せしめられる所の解釈学にとって、宗教的信仰が問題

とせられず、闇の原理に依る根原悪が、明るみに顕わならしめらるる限りの存在の構造解釈に入り来らざることは当然でなければならぬ。悪の原理は自己の内から要請せられる超越には属しない。それはその限り単に ontologisch ということが出来ないのである。カントの宗教論は彼の著作の中でも最も深い思想を盛るものであるが、しかしそれは同時に批判哲学の框を破るものであることも注意せられなければならぬ。理性批判の範囲内には宗教は入り来らないのである。それは理性の絶対批判的転換に成立するものだからである。シェリングの自由論がカントの宗教論の発展として展開せしめられたのもこれに由る。しかしそれがカントの理性批判を超脱して再び形而上学の概念的構成思弁に陥る傾向を有するものなることも否定出来ない。ハイデッガーの区別した概念を用いれば、自覚存在学的 ontologisch でなく超越存在学的 ontisch たるのである。ここに実存哲学と人間自由論との著しい対照が存する。前者はあくまで内在の立場であり後者は超越の立場である。しかし我々は自由論の深き思想にも拘わらず直ちにこれに同意する能わざることも、既に上に説いた如くである。懺悔道の絶対媒介は、この思弁的概念構成に従って理性批判を無視しそれから逸脱することは出来ない。ハイデッガーが理性批判の精神を守って超越存在学 Ontik を排し、どこまでも自覚存在学 Ontologie の立場を徹底しようとするのは、十分に尊敬せらるべき所でなければならぬ。しかしそのために悪の問題に深入りすることが出来ず、良心の覚醒、責任の自覚に止まって、宗教的信仰の根柢に自覚を進めることが出来ないのは、自覚存在学として不完全なるものといわなければならぬ。その制限は既に示した如く、解釈学の立場に止まって自己を維持し、死の深淵に身を投じて絶後に再び蘇らしめらるる大行の立場に立つのでないことに存

する。すなわち理性批判を徹底して絶対批判に至らないためである。約言すれば自己の有を固執して無に徹しない結果である。そこでは根原悪は問題になりようがない。これ依然としてその繋縛を脱しない立場に終始するのだからである。然るに懺悔道の絶対無は、これが無の転換媒介に立つのである限り、超越的無の自覚であるから、決して超越的存在学に陥る恐れがない。あくまで自覚存在学たることを失わないのである。しかも単なる自覚存在学が内在の立場に終始して、超越的否定的悪の原理を問題とすることが出来ないのと異なり、無の行的信証においてこれを媒介的に自覚することが出来る。ここに自由論の真理を思弁的構成から自覚に転ずる道がある。かくして懺悔道は実存哲学と人間自由論とのいずれでもなくして、しかも両者の真理を綜合する中道の位置に立つことが認められるであろう。それは絶対批判の行信証に立つことによって、単なる思想と解釈との達し得ざる所に触れることが出来るものと思う。自力の能く達せざる所が他力に依って明らかならしめられるからである。これこそ単なる超越でも単なる内在でもなくして、超越即内在の絶対媒介的立場に立つものというべきであろう。

第五章　懺悔道の絶対媒介性

前章に述べた根拠が悪の根拠としてかえって善の本来的存在を予想し、後者の具体的なる根柢においてのみそれの否定根拠たることを認められるもの、約言すれば非本来的存在の根拠を自覚するものは非本来的存在自身ではなく本来的存在でなければならぬ、悪の構造を自覚するのは悪しき存在ではなくして善の主体でなければならぬ、という思想は、自由論の批判を離れて一般に宗教批判において極めて重要なる意味を有する。自由論の批判においてその核心となった媒介の徹底という観点は、ややもすれば絶対性を要求する宗教の思想概念に、無媒介なる平等、否定なき超越の無差別を誘入し、その結果一見往相的に深遠なる思弁的理性の概念を構成するも、それが還相的に我々の実存に媒介せらるることなく倫理的実践と歴史的現実とに還帰せしめらるることなくして、宗教の堕落を誘致することしばしばなる、最も警戒を要する点である。特に悪いことは、宗教思想が徹底的にして深遠であればあるほど、それの無媒介的平等超越は広く深く及ぶから、比較的浅薄にして限られた範囲にしか及ばない宗教思想に比して害毒が大きく堕落がはなはだしいということである。仏教において最高ともいうべき禅や念仏における僧侶の無恥無慙なる実情はこれを示して余りがある。その由って来る所は、これらの絶対宗教の平等無差別の思想が、それの本来の立場を喪失しながら依然非本来的立場において誤り思念せられる結果に

ほかならぬ。実際救済せられ解脱する人間にとっては一切が赦され認められている。それはそのままでよいのである。いわゆる勿嫌底法である。生死の迷誤は愛憎の差別見に由来する。信心銘の劈頭にある至道無難唯嫌揀択、但莫憎愛洞然明白という語はこれを端的に言い表したものである。もし差別見を以て揀択を施し迷いを嫌って悟りを求め、修道に依って何か新たに得たものがあるというのは、真の悟りではない。悟りはいわゆる到得還来無別事、廬山煙雨浙江雨なる如きものである。それにおいては山是山水是水である。飢而喫困而眠のみである。それ故に平常心是道という。この外別に道の求むべく達すべきものはない。ただ自然そのままでよいというのである。真宗でも自然法爾ということを重んずる。ただ一切を他力に委せることが信仰の端的である。いわゆる「おまかせ」が救済の道にほかならない。この外に何か自力を以て計らいを加えることは皆救済の妨げとなるというのである。このような立場にとっては根原悪などというのは人間の増上慢にほかならないというべきであろう。悟った者救われた者にとっては、抜き去られない悪という如きものはないといわれるからである。これは正にその通りであるといわなければならぬ。しかしかかる主張が妥当するのは、ただ悟った者救われた者に対してであるという条件を忘れてはならない。これは悟らず救われざる者にとっては許されない所である。否、救われた者といえども、自力の限界に逢着して自己を放棄した者においては、むしろ根原悪がその救済転換の媒介なのであって、自己の悪の自覚なく懺悔なき所には救済はあり得ないのである。ただ自力に依って自ら悟り自らを救う聖賢の場合においてのみ、右の主張が妥当する。しかしかかる聖賢はもと神仏とその性を一にすることを要求するものであるから、実は悟るということも、また悟りに先だつ迷誤とい

うことも、厳密にはあり得ない道理であって、畢竟有限なる人間の境涯においては善悪の差別は厳然たるものであり、これを抹殺して自然の無差別をそれに置き換えようとするのは、人間存在の真実を無視するものといわなければならぬ。無差別の差別は差別の肯定である。決して単なるそれの直接否定ではない。かえって否定に媒介せられたる肯定である。いわゆる「そのまま」とは実は普通の意味における「そのまま」ではない。かかる無媒介なる肯定ではなく、かえって否定に媒介せられた、絶対否定における一切の転換復活を謂うのである。我々にとっては、「そのまま」の立場、自然の在り方が、血の汗を必要とする修道の結果たるのである。「そのまま」であることが如何に困難であるかは、ただこれを志した者のみそれを知る。初めから善を求め悪を避けようとせず、倫理的苦闘に身を投じたことのない者が、自らを弁護して自己の安易を保たんと欲するために、倫理を超ゆる絶対無における「そのまま」の代わりに、倫理以下の「そのまま」を置き換える無恥無慚こそ、宗教の害悪の最たるものでなければならぬ。「そのまま」は所与の現実でなくして、否定の媒介により到達せらるべき目標たるのである。「そのまま」が「そのまま」でなく、「そのまま」でないことがかえって「そのまま」たるのが、弁証法的事態にほかならない。直接肯定の存在は、その相対性の故を以て矛盾に陥り、その支離滅裂の底から無の現成として空化せられ、その自己の無性を自覚する交互連帯の統一として復興せられることを以てそれの真実の意味とするが故に、直接差別的存在としては否定せられるのに過ぎない。しかもこの否定を以て往相的に無差別に帰することは出来ぬ。かくては無の現成に対する媒介が消滅してしまうからである。それはあくまで媒介存在としての独立性を保ち、不断に自立孤化を全体に対して主張する

悪への傾向を脱することがない。これが根原悪である。差別性は根原悪として存在の根原にまで浸透する。これを抹殺することは同時に無の現成、すなわち実存の廃棄にほかならない。或いは西洋の宗教が倫理を媒介とすることを認むるも、これは愛の神であると同時に怒の神たる猶太（ユダヤ）教基督（キリスト）教の特有する偶然性であって、宗教は本来倫理を超えたものであるから、後者の差別見に纏綿せられることがない、仏教はその適例ではないか、と主張されるかも知れない。しかし仏教の主動機と認められる、生死の因を離脱するということも、真実を悟るか謬見に迷うかの迷悟の差別に因するものであり、この迷悟に悪と善との対立があって、前者は斥くべく後者は採るべきものと思惟せられる以上は、それは決して善悪の差別を脱したものでなく倫理を媒介として含まぬものということは出来ぬ。やはり理性の差別見を媒介とするものなのである。むしろ修禅者の修業においては極めて厳粛なる自戒鍛錬と規矩制戒とがあり、在家衆生の倫理生活に対して亀鑑となることは顕著なる事実である。真に理性を用い尽くす者にとってでなければ理性の限界が顕れるはずがない。みだりに無差別を口にし自然を説くは、実は求道の志篤からざる証拠に過ぎないと思われる。もしそれ他力の自然法爾に至っては、自力を尽くして自らに対し随順的絶望を経験した者にとってのみ成立するのであって、決して倫理の差別を払拭した自然の平等を意味すべきことでないこと縷説を要しないであろう。親鸞は化身土巻に慚愧懺悔という語を用いている。懺悔は自力の弱きを慚ずる慚愧に伴われる。無慚にも、自力を尽くすことなくして自力の無能を説き、他力の全能を謳歌する徒に、他力大悲の摂取はそのままではたらかないのである。何となれば、絶対はどこまでも絶対媒介であって、自力の否定を通らなければはたらき得ないからである。絶対他力はか

えって自らの他者なる自力を媒介として要求し、自力と相関的にのみ実現せられる。その転換媒介が懺悔にほかならない。この点からも懺悔道の概念は抽象的無差別を排除して、転換媒介の具体性を表す特色を有する。哲学の立場としては理性の媒介は決して除却することを許さざる不可欠の契機でなければならぬ。

しかしながらこのように差別の契機が無の平等にとって不可欠の媒介であって、宗教の行信が必然に倫理の内的二元性を媒介とするならば、悟道救済の統一といえども最後の完全なる統一に達するとはいえないのではなかろうか。事実前述の無差別観も、由来する所は主としてこの困難を脱却するためであったと思惟せられる。最後まで媒介として根原悪を維持する信仰は、シェリングの自由があくまで人間的自由に止まり、その限界を形造る内的二元性の根拠としていわゆる根拠の意志を保つ限り、根拠の意志が愛の意志に帰一する神的自由とはあくまで区別せられるのと同様に、絶対の統一に達することが出来ぬのではなかろうか。実際シェリングも人間が相対者として生きる間は絶対性に達することは出来ぬ、神的自由は人間の庶幾する能わざる所である、有限者としての人間の悲哀は免れることは出来ない、人間においては悦びは悩みを伴い、悩みは悦びに浄められなければならぬ、ただ死に依って身体と物質との繋縛を脱し、自己内存在に執する我性を超えて自己を反対者に転ずることにおいてのみ、完全なる存在に達する、死後の身体無き霊の不死としてこれを希望することが出来るのであると考えた。キェルケゴールが永遠を以て、我々のこの生において現世に達し得るものでなくして、未来の希望に属するとしたのも、同様の思想であろう。このような死後の生活に関する信仰は東西の宗教に通ずるものであって、

仏教といえどもその最高の段階に立つ浄土真宗が、阿弥陀如来の西方浄土を信じ、衆生のそこへの往生を期待することは顕著なる事実である。しかしこれは法蔵菩薩の因位修業の教説の如くに象徴的に了会せられる深い真理を宿すものではなく、むしろ神話としてその由来は地方的特殊的なるものと解すべきではなかろうか。もちろん現世の生活をなす限りは往生涅槃は完成するものではなく、単に決定したものとして約束せられるに過ぎない、いわゆる正定聚の位において涅槃の分に定められることが、人間の今生において達せしめらるる最高の救済であるという思想は、人間の中間存在性を徹見した正当なるものであって否定することを許さない。その半面として死後完全に往生すべき浄土を、夕陽の光明赫奕たる西方に想定するのは意味なきことではない。しかし科学を重んずる私にとっては、浄土も天国と同じく信ずる能わざるものであり、またそこにおける身体無き魂の死後存続も、信ずべからざるものである。その象徴的意味はかえって現在の歴史における還相的人類連帯性にあるものと解せられる。実際救済に摂取せられた衆生が、その死後においてその信仰思想行動を以て順次後続の衆生に対し教化の機縁となり、その救済に対し絶対大悲の媒介となるという還相の観念こそ、救済の証とすべき深き意味を有するものというべきであろう。しかしこの積極的方面に対し消極的方面というべき、現実の身体的なる人間存在が、その根原悪の闇の原理のために、生を地上に営む限り我性を脱する能わず、人間的自由の制限を脱して神における如き絶対の自在に到達することはない、無分別の統一というも無の統一であるから、有の特殊性（シェリングの根拠）を離脱する能わざるものであろう、という疑いは、歴史の意味を明らかにし、いわゆる地上神国の如何にして可能なるかの問題を解くべき鍵として、更に深く考えてみなけ

ればならぬ。かの生きながら死人となりて行為するとか、大死一番絶後再蘇とか、或いは基督と共に十字架上に死んで復活するとかいうような、信仰にとって本質的な事態がここに成立し、私が普段口にし筆にするところの死復活の概念は、これを表すものにほかならないからである。ゲーテの Stirb, und werde！ に比される所の、死して生きる、という語は、何人も極めて無造作に口に上せるものであろう。しかしその真意が如何なるものであるか、かかる背理ともいうべき事態は如何にして可能であり如何なる意味で真理を表すか、ということになると、これを明解することは必ずしも容易でないことを認めないわけにゆかない。これは実に宗教と哲学との中心問題であり、概念や言葉に依って解決せられたとすることとの出来ぬ命懸けの問題である。それこそ正に宗教信仰と哲学思想とが、自らの達し得た所を検する試金石というべきものであろう。懺悔道もまたこの試験を脱れることは出来ないのである。

さてまず問題を簡明に掲出すれば、次の如くにいわれるでもあろうか。すべての直接なる存在は、その相対性の故に交互否定に陥り、その有性を失って無に帰さなければならぬ。無こそ如何にするももはや再びこれを否定する能わざる絶対である。しかし無は直接に存するものではない。単に直接に自らを肯定するものは有であって無ではない。それは今述べた通り相対的に交互否定を免るべからざるものである。ただこの有の否定において自らを媒介的に現成し、これを通じて自らを間接に肯定する無のみ、もはや否定を容れない絶対なのである。しかしそれはどこまでも自らの無を実現すべき有を肯い、自らの直接性を否定して反対に有を生かし、有の交互否定において自らその存在を否定せしめることにおいてかえってそこに無たるはたらきを実現するものでなければならぬ。従って有の肯定がかえって否定な

る転換を有自らに行わしめることの半面が、無の自らを否定することにおいてかえって自らを実現するという肯定への転換をなすといわねばならない。すなわちこの絶対転換が真に絶対なる無であって、それは同時に絶対媒介である。これが正に絶対として思惟せられるべき唯一のものにほかならぬ。然るにかかる絶対はあくまで絶対媒介であるから、自らの無を実現すべき媒介たる有を失うことは出来ぬ。有は否定せられ単に無の媒介に帰しながら無における有の性格すなわち空性をたもつ。しかしこのような空有も無の媒介たる限り、かえって無と独立なる有性を容認せられるから、無の媒介たる限りというその条件を離れて、自らの有性を主張する根原悪を蔵しなければならぬ。何となれば、もしこのような自己の有性を主張する悪への傾向を有しないならば、それは自らの有性を失って無の媒介たることが出来なくなるからである。しかもかかる有は絶対の自立性をもつものでなく、かえって無の媒介たる空有として、媒介せられたる有性を認められるに過ぎない。すなわちかかる空有としての自覚の行信的に証せられる善の主体として、絶対の無性に与らしめらるる限り、存在を容認せられるに止まる。ここに善の主体として存在することを容(ゆる)されるものが、それにも拘わらず悪への傾向を不可避の業として自らに負い、またかかる悪への業を自己の叡知的行為として身に負わす自己は、しかもこの業を脱し善に転ぜられる限りにおいて存在を容されるという矛盾が成立する。或いは、悪は本質上有ってはならぬものであると同時に現実上無くてはならぬものであり、善は本質上有らねばならぬものでありながら、現実上無いものであるとして、本質と現実とを別つことにより、有にして無、無にして有という矛盾を免れようと欲するかも知れぬ。しかし依然として、本質は現実の本質であり、現実は本質の現実化として、共に

別ち切ることとの出来るものではないという矛盾を免れることは出来ぬ。所詮有るべきものが無く、無かるべきものが有らざるを得ぬという矛盾が、全体を浸透するのである。この矛盾は啻に相対的有限者の存在がそれに纏綿せられる繋縛たるに止まらず、無限の絶対というもまたただ相対との関係においてのみ絶対であり、後者の媒介においてのみ絶対たる自覚を実現するのであるから、従ってこの矛盾は絶対といえども解消する能わざるものであるといわねばならぬ。絶対はただこの矛盾を通じて絶対たることを自ら証する外ない。我々が一切の自己同一性を断念し排除して、無の転換媒介を行ずることにおいてのみ絶対の絶対性を信証しようとするのはそのためである。絶対性そのものが相対を媒介としてそれに相即することにおいてのみ行証せられるのであるから、それがこの矛盾の外に成立するものでないことは当然でなければならぬ。無が絶対であり弁証法がその自覚の原理たる所以である。死において生き、生きながら死人となりて行ずる、という如き矛盾は、これを言い表すものにほかなるまい。しかしそれでは果たして、この矛盾がかように矛盾のままで存置せられながら、それが絶対に摂取せられるという事態が、本質上成立し得るものであろうか。宗教の解脱救済というのはこの事態にほかならぬとすれば、そもそも解脱救済は可能であるか。もしそれが可能でないとすれば、宗教は迷信であり錯誤である外ない。然らば人類の精神史においてあれほどのはたらきを演じたものは、錯覚幻影であったのであるか。個人と民族との血がその信仰の確立と擁護とのためにかくも多く流されたのは、迷誤の結果にほかならなかったのであろうか。そもそも宗教的信仰というものは如何なるものとして可能であり、如何なる構造に依って右の矛盾を矛盾のままで統一に摂取することが出来るのか。これが往生とか復活とかまた作

仏とかいう信仰の核心を解明するために必要なる問題の焦点であろう。私は問題を具体的にはっきりした形で捉えるために、その諸側面に従い、これを代表する概念を便宜に使うつもりである。まず作仏という概念から取り上げよう。

作仏とは禅の自力門において修道の目標とするものなることは改めていうまでもない。見性悟道は作仏のためである。否、見性悟道が作仏そのものである。いわゆる生きながら死人となりて行ずるのが仏の境涯にほかならぬ。問題は果たしてかかる矛盾的在り方が可能であるか、可能であるとするならば如何にして可能であるか、という点にある。ところで解答は既に普通の同一性的分析論理の立場で行われ能うものでないことは、予め明らかでなければならぬ。何となれば、それは矛盾の承認保存の立場に立つのだからである。従って分析論的に矛盾的在り方の可能を予め論ずるということは意味をなさぬ。まずこの矛盾的在り方すなわち信仰の立場に立って、これを反省し自覚するより外に我々の途は無いわけである。信仰は信仰の外から論理的に分析しようはないのである。これその超越的矛盾性を必然とするに由る。信仰の問題解明には信仰そのものが先立たねばならぬ。問題の解決はその中にあるのである。然らばいわゆる死人となりて生きるという矛盾は如何にして成立するかというに、それには何よりも先に死人となるということが先決問題でなければならぬ。禅の師家が学道者に対し必ずまず、一度死し来れという所以であろう。大死一番というのもその謂にほかならない。それではここにいう死とは何であるか。それは肉体の死亡であるか、それともそれに直接係わりなき精神的自己否定、すなわち諸縁の放下であるか。しかし既にこのように問題を分析することが或る意味において矛盾の立場を放棄するもの

であるともいわれなくはない。ここでは更に一層媒介的なる考え方を必要とするというべきでもあろう。一体哲学的に死を問題するとは如何なることであるか。もしそれが自己の外に起る事実として観察せられる間は、単なる自然現象ないし社会現象たるに止まり、直ちに哲学の問題とはならぬ。哲学の問題となるのはまず自己の死でなければならぬ。然るに死が自己の消滅を意味する以上は、死の自覚ということはそれ自身矛盾である。その意味は差し当たりただ未来的に死を覚悟することにより外あり得ないように思われる。しかしそれでは死は単に未来に起こる事象として予想せられ予料せられるに止まるか。否、それは死の予想に止まり死の覚悟とさえいわれない、いわんや死そのものの自覚ではあり得ない。いやしくも死の自覚というからには、啻に死が未来に予想せられるに止まらず既に現在しているのでなければならぬ。然るに既に現在して現在の在り方をもそれが規定するものであるからには、啻に未来から現在に遡るのみならず、過去の既存の内容として現在を規定するのでなければならぬ。それ故死の自覚は死の過去的現在性を要求する。しかし他方から考えると、過去から現在にかけて既に死んでいる自己には、自覚は起こりようはないはずである。自覚する自己はなお生存する自己でなければならず、従って死の自覚は、初めに言った如く、差し当たり未来における死の覚悟について起こるほかない。然るにそれがかえって単に未来に止まらず、過去から現在に既存することを要するというのが、今見た所なのである。自覚は一般にこのように永遠が現在に触れる所に成立するものであるが、死の自覚もまた同様の構造を要する。しかも我々の自己は現在生存するのであるから、死の自覚は専ら未来的覚悟の形を直接には採り、これを媒介とするのである。一度死し来れというも大死一番というも、これらの命題は命

令法の形で事態は未来に関するものであることは明白であろう。ハイデッガーの実存哲学で「死に対する存在」として人間存在の全体的極限の自覚を説くのも、日常的非本来的な在り方から本来的実存へ転ずることを自己に課する規定である限り、その意図する所は命令と相通ずる。しかし死の覚悟は死の想像予想ではない、それは自己の上に生起する無記の現象として想像せられ事実として予想せられるのではない、進んでこの自己の生存の断滅という極端な事実を肯い、啻にその生起を妨碍せざるのみならず、更にその媒介となってこれに協力することを意味する。であるからこそ、一度死し来れという命題も意味を有するのである。否、この命令は覚悟の随順肯定であるよりも更に積極的に、自ら進んで死の動力因たることを要求するのである。しかし死の動力因とはいっても、自殺を意味するのではない。これはかえって死でなく部分的生の肯定だからである。死の動力因はやはり死でなければならぬ。だからこそ大死なのである。それは単なる部分的死としての自殺のいわば小死たるに対する。すなわちそれは直接の死でなく媒介せられた死であって、全面的に死を肯い選ぶの意でなければならぬ。それが覚悟に通ずる所以である。しかも覚悟も単に受動的随順に止まるものではなく、必要に応じ事情に従って自ら積極的に催促推進の動力因となることを意味する。畢竟能動といい受動というも、起発といい随順というも、いずれも転換媒介の事態に属するから、分かたれながら相通ずるのである。悪の可能が悪の現実に転ずる転換にも、これに比すべき所のあることを我々は上に見た。しかしこの転換相通の所に、死につつ生き生きつつ死ぬ死の自覚の可能があるといわなければならぬ。未来的死の覚悟は現在生きる自己のなす所ではあるが、その自覚は既に自ら死につつあるから出来るのである。全く自らに否定を加え自ら死す

る自覚の無い者に、死の覚悟はあり得ない。我々は既に生まれると同時に死につつあるのである。生において進行することは死に接近すること、否、いよいよ死に深入することなのである。その意味において死は過去からあり、現在において自覚せられるものである。しかもそれを啻に無差別的に自覚するのではなく（実はこのように無記なる自覚というものは一般にあり得ない）、否定せんと欲するものを敢て肯うという意味において肯定するのである。従って更に未来にその生起することを覚悟するのみならず、自ら選び自ら意志してこれを促すことも可能たるのでなければならぬ。ここに死の覚悟ないし死の遂行が可能となる。而して生は斯く死を媒介として行われる媒介事態であるが故に、進んで死を覚悟し遂行することがかえって生を可能にする所以となる。真正に生きることは死を通じてでなければ行われない。死において生き、死人となりて行ずることが、真に生きる道となるわけである。しかし更に進んで考えると、一体死を覚悟するというも覚悟する自己は死んではおらぬはずであり、死人となりて行ずるというとき行ずる自己は依然として存在するのではないか、という疑問は元のままに残るのであって、右の思想展開は依然矛盾の難関に衝き返される如くに見えるであろう。果たしてこの展開は徒爾なのであろうか。否、必ずしもそうではない。何となれば今や矛盾は回避すべきものでなく、回避し能うものでないことが自覚せられ、進んでこれを肯いこれに随順することが、かえってこれに碍げられずこれを通じこれを媒介として生きる、ものなることが自覚せられたのだからである。しかしそれでは矛盾に随順しこれを肯うということは如何なることであるか。もし矛盾を矛盾としながらこれを犯すということであるならば、それは矛盾を肯うのでなく矛盾に随順するのでなくして、依然矛盾と自己とを対立せし

めるものである。すなわちそこでは、矛盾は自己の否定すべきもの、これを否定しなければかえって自己がそのために否定せられるものと思惟せられるのである。かくては自己が矛盾を肯い矛盾に随順するのでなく、矛盾に対立し矛盾と対抗するのである。すなわち自己と矛盾とが矛盾し対立するといわなければならぬ。それでは矛盾は不可透であると共に自己は不可通である。本来矛盾か自己かという Entweder-oder は一方的に肯定（否定）せらるるものではない。何となれば肯定は否定であり否定は肯定だからである。さりとて勿論双方が同時に肯定せらるべき Sowohl-als-auch はあり様がない。かくて残る所は Weder-noch ばかりである。これは自己を矛盾に対抗せしめ、矛盾を否定せらるべきものとして自己に対立せしめることではない。自己を矛盾によって否定せしめ、その否定の中に自己が消滅すると同時に矛盾も自己に対するものとしては消滅し、共にあれでもなくこれでもない関係に転じて、自己と矛盾とが、もはや矛盾的に対立する自己でもなく矛盾でもなくなるのである。生きながら死に、死人となりて生きるとは、生でもあり死でもある普遍の自己同一を根柢として自覚しその上で生き存在することではあり得ない。かかる Sowohl-als-auch なるものは無いのである。ただ生でもない死でもない Weder-noch の立場で行ずることより外はない。その根柢たる無は決して自己同一として直観せられるものではない。ただ行が信に依って他力随順的に行われることに依り、自ら生かされ復活還相せしめられることが証されることにおいて、無が自覚せられるのである。これが死において生き、生きながら死人となりて行ずる、ということの意味である。それにおける無の自覚は、ただの行信証あるのみである。自己があってする自覚でなく、自己が無くなる自覚である。しかも死にながら生かされる自己

の証に自覚は成立する。それは、復活せしめられたからといって、同一性的思惟の立場で考える如くに死が去って生が再びそれに代わり来るのではないこと、弁証法的には死が生の去った後に来るとは限らず、生の中に死があった如くである。生が正に死の中で死を媒介として行われるのである。両者の転換する所は両者を Sowohl-als-auch として包む普遍の場所ではない。両者のいずれでもない Weder-noch の動性そのもの、転換そのもの、なのである。後者は前者の積分的なるに対して、微分的たるのである。微分は如何なる曲線に対しても（ワイヤストラス曲線の如き特異の場合を除く外）一般に接線の方向を定めるものとして見出される。すなわち函数は導函数をもつのがその通性である。しかるに積分の発見せられることはむしろ特殊の函数に固有の性質であって、函数一般の通性ではない。微分方程式は解けるのが特別の場合なのである。積分的場所は特殊の場面としてのみ実現せられるのであって、一般に時間は空間的場所に包み込まれるのではないのである。連続の要素としての切断は、その名の示す如く矛盾的に分かつ動的転換を意味し、いやしくも自己同一の場所として空間化することを許すものではない。連続は超限集合に還元せられないこと、力学の仮想変位が幾何学化せられないのに対応する。いずれも転換が行的自覚的であって場所的直観でないことを意味する。行為の自覚は場所的に展観せられる如き過去既存的なるものにおいて成立するのではない。それは復活の未来的希望に通ずる現在の死的転換において成立するところの、自己が無に帰する自覚である。すなわち死の自覚にほかならぬ。その無の統一はどこまでも Sowohl-als-auch の無い Weder-noch の転換そのものなのである。それは行為するもの、真に自己の死を行じ、他力に随順する行信者、においてのみ、復活の証として成立する。

無の同一を同一として場所的に直観するから復活が行われ行為が成立するのではなくして、死を行じ自己が他力の媒介として消滅しながら、かえって後者の媒介たる限り保存せられ空有として還相せしめられる自覚に、無が現成するのである。自ら死を行じない者にとっては無というも空名に過ぎない。実は有なのである。それだからいわゆる行為的に直観せられ、行為の自己同一的根拠として直観せられるといわれるのである。その実そこには行為の転換はない。死の行がないからである。反対に死を行ずる行為者にとって始めて無は証せられ自覚せられる。死復活が無の証なのであって、それは行信者にのみ自覚せられるのである。行為の根柢としてその場面として直観せられる如きものではない。かかる考えは顚倒にほかならない。これ行為を、自己の死して帰する他力行と解せずして、存在と合一し表現として存在を形成する自力的生の機能と解するためである。かかる立場に行もなく無もない。同じ名を以て無とか行為とか呼ぶも、それは生の表現作用として有の形成であり死的行における無とは正反対なるものに過ぎないのである。

死において生きるとか、生きながら死人となるとかいうのが、果たして右の如き事を意味するものであるとするならば、それが死に対した生を、直接に死を以て否定することを意味するのでもなく、生に対する死を直接に肯定することを意味するのでもないことは明らかである。それは生死を対立せしめて一方を肯定し一方を否定する Entweder-oder の立場に立つことではない。いずれに立つも死の否定は逃れる途が無い。またそこには両者を容れて共存せしめ、それに依って生の肯定を遂行成就せしめる余地を存するところの Sowohl-als-auch もないのである。かくて残る所は Weder-noch の生でもなく

死でもない絶対否定より外にはないのである。ここでは生が死によって否定せられ消滅するだけではなく、死も、死んで生きる生に転ぜられて、生に対する死として存することはなくなる。慧玄這裡無生死矣という関山慧玄の語の示す如き絶対無の境涯これである。死において生き、生きながら死する、というのは、生死の対立する所でその Entweder-oder を破ることを意味するのではない。さりとて両者の対立を超えて両者を包む Sowohl-als-auch に出ることでもない。そういうものは無いのである。ただ両者のいずれもが相対立し合うものとしては無くなる Weder-noch の転換を行ずることを意味するほかない。正に這裡無生死という所である。しかもかかる境涯は行の行われる所として直観せられる場所ではない。行の外に行に先だち存するものは無の場所といえども、自らは有であって無ではない。ただ行と相即して信証せられるのである。行の行われる前提であるという意味においては、行に即して信ぜられるのである。しかし信ぜられるというのは信ずる自己が無の媒介となり、その意味において無くなることを謂う。信ずる自己を直接肯定的に維持しながら信ずることは出来ぬ。信においては信ずるものは信ぜしめるものに随伴するのであるから、信において死に信において復活せしめられるのである。直観というのは直観する者と直観せられるものと帰一することである。Sowohl-als-auch の自己同一においてすることである。たとえプロティノスにおいて解せられた如く、それは霊の向上と一者の降下との相交わる所、すなわち向上降下の両道の合一する所、反対の二方向における向上降下の自己超脱 Ekstasis の互いに結び合う所に成立する二重的超脱であるとしても、それが直観の立場なる限り否定を媒介とする行ではなくして表現形成の有の立場を出でることがない。無の Weder-noch ではなくし

て有の Sowohl-als-auch である。無というも、それは理性にとって無という外なき、述語を超越する立場を意味するに過ぎない。プロティノス以後にその影響の下に現れた基督教神秘主義者が、一般に神性 Gottheit と呼んだものこれである。それは絶対無でなく反対に絶対有である。それだから世界の存在はその有性の流出とも考えられるのである。現実は無の媒介としての有、すなわち空として、有でもなく無でもないと考えられる代わりに、相対的不完全の存在と考えられ、部分的に有でもあり無でもある存在と認められる所以である。たといそれが普通の意味における如く一方的流出を謂うのでなく、双方的交互媒介態に成立するものであるとしても、それは無の現成、死復活を意味するものではない。そこに行われる媒介は、いわゆる自力即他力、他力即自力として両者が交流し、相協力することを意味するに止まる。これはもちろん一方的流出や創造における如く多なる相対的個体が一なる絶対に没し去り、その結果かえって一多相即、絶対即相対の媒介性が喪失せられて、一なる絶対も不可能になることを防ぐ限り、媒介の具体性を保つものといわれる。しかしそれは否定を媒介とし死を媒介とするものでなく、多の相対を悪の根拠に依るの我性の主体とするものでないから、最後的には悪が欠如に帰せられ、否定転換でなく同一帰入に依って善が達成せられると思惟せられる。十字架の死と復活とがその意味を失い、汎神論の美的立場がこれに代わる傾向を誘致したのもそのためである。危機の弁証法がこれに対して主張せられる現代の信仰の立場は、相近くして正反対なる所にその特色を維持するものと思う。懺悔道の否定媒介が後者と一致する信の立場であって Weder-noch を徹底するものであり、前者の自己同一なる Sowohl-als-auch の直観と区別せらるべきものなることは、厳に注意せられなければならぬ。これ

キェルケゴールが力を注いだ美的と宗教的との対立区別にほかならない。宗教的信仰においては、絶対無が絶対の矛盾分裂すなわち危機に現成して相対的有を復活せしめる大非即大悲たることを特色とするのであるが、直観においては大悲ということはない、自己は懺悔において死するのでなく、形成において生き通すのである。従って復活に対する報謝ということもない、どこまでも美的享受に住まる。一方は死の立場であり無の立場であるに対して、他方は生の立場であり有の立場である。懺悔道は前の立場であって後の立場ではない。然るに右において問題とした大死一番を標語とする禅の自力門は、このような見地から見て如何なる特色を有するか。それは果たして信の否定転換を徹底するものであろうか。むしろその自力的見性は大非即大悲の転換を直観的合一に近づかしめるものではないか。もちろん禅は自力聖道門の中でも他の漸教と異なり、思弁に依る存在学を解脱の途とすることを廃し、存在の一般的在り方をでなく自己の実存を解脱の関鍵として捉え、見性の一点に作仏の要道を集中せしめた立場である。それは正に一般存在学に対する実存哲学に対応するところの具体的立場に立つものであって、その見性の手段機関は全く無比なる所を有する。我々は哲学の見地から出来る限りそれに参入することを念としなければならぬ。その公案商量が哲学の絶対批判に通ずる絶対否定の途にほかならざることは上に見た通りである。而してその絶対批判の絶体絶命がいわゆる大死一番の難関に逢着せしめ、かえって懸崖撒手絶後再蘇という復活への転換を意味することは、少なくとも如何なる道においても信仰の消息に触れた者にとって領会し得る所でなければならぬ。しかし禅においては自己の仏性を覚るということが学道の要門である。これを見性という。衆生も本来は神なのである。悟れば直ちに仏となる。仏の迷っ

たものが衆生にほかならない。仏と衆生とは水と氷の如き関係に立つ。一見全く正反対なる如くにしてその実は性を同じくするのである。衆生としての死がそのまま仏としての生にほかならない。その間別に復活という如きことはない。従ってまた大悲に対する感恩ということもないのである。仏は自己に対し阿弥陀如来の如くに人格的関係に立つものではなく、自己本来の面目である。自己に対するものでなく自己そのものである。もし即自と対自という概念を用いるならば、仏は衆生に対しどこまでも即自的であり同一性的であって、対自的に否定転換的ということはない。他力大悲の信仰において認められる如き絶対と相対との対立と転換との場合には、絶対の対自態という概念がよく当てはまるけれども、自力見性の禅にはこの概念よりもむしろ即自態の方がより多く適合する所がある。もちろん無分別である以上は禅も対自態でなければならぬ。しかしこれを概念化して説くことになれば分別の無分別という即自態に転じ、同一性に傾くことも免れ難い。即自態は対自態の頽落であり抽象であるけれども、しかもそれは天秤の重き方に傾き水の低きに就くが如くに不可避の自然に属する。衆生本来仏であるとしても、仏は衆生に顚落する不可避の傾向を蔵するのである。いわゆる根原悪はこれにほかならない。然るに禅はかかる顚落の傾向に重きを置くよりも、反対に衆生本来仏なる即自性の方に重きを置くのである。透脱解脱の境涯は決して即自的ではなく対自的なのであって、すなわち無分別の分別にほかならないのではあるが、見性を勧め悟道を催進する場合には、道のそこに開かれ通ずることを告示するに傾く結果、自ら即自同一に重きを置くようになる。しかも凡愚の衆生においてでなく賢者智者においてそれが当然なのである。賢者智者とはこの自己の本来仏なる即自態を在り方とするものにほかならないからである。

従ってまた賢者智者においては他力の慈悲を必要とすることなく、自力を以て自由に自己本来の面目を徹見し、自己本来の在り方としての自在に安住することが出来る。いわゆる帰家穏坐して、飢ゆれば食し困すれば眠るのが第一義の在り方であるとせられる。これは賢者智者の特有に属するのであって、凡愚私の如きものから否定することを得ざる、ただ仰いでこれを憧憬する外なき所でなければならぬ。しかし私自身においては為爾信不及と喝破せられても、この信不及を如何ともすることが出来ぬのである。それが凡夫たるものの特性だからである。理の上では衆生本来の面目が仏であることを知るといえども、これを事上に証することは出来ぬ。自己の痴愚に泣き無力に慚愧するといえども、なおこの自己本来の面目を徹見する能力がない。ただこの現実を肯って自己の無力を慙じながらそれに随順するとき、不思議にも私の無力が無力のまま宥され、痴愚が痴愚のままに容されることを信証する。これが懺悔にほかならない。懺悔において僅かに私にも賢者智者の境涯が窺われることを感ずる。懺悔は後者の悟道における如くに即自的に自己の転身に依って自己を絶対に帰入せしめるのではないが、対自的に大悲他力の絶対に転換せられてそれの媒介たる限りの存在を許容せられる。懺悔は自己の行であってかえって自己を放棄する行であり、従って他力の大悲に由来する。しかもこの他力に随順して懺悔を行ずるのは依然自己であるから、懺悔は自己の行でなくして自己の行であり、自己の行にして自己の行でない。絶対の無に媒介せられて、行ずる者なき行たるのである。そこに絶対の対自態が展開せられる。絶対の行的自覚にほかならない。而してそれが相対の行信証に現れるのである。禅といえども無分別の分別として対自態なのであって、それの即自態への傾向は相対者の制限に不可避に属する所の否定性にほかならない

から、懺悔道に通ずる所を示すのは当然でなければならぬ。ただ賢者智者の即心即仏たる即自同一性の傾向が、本来の対自性を際立たせないのである。しかし即心即仏が直ちに非心非仏と転ぜられる所に禅の真面目がある。観念論でもなければ汎神論でもなくして、行的無の自覚たることがそれの特色である。これは本来衆生の交互啓発（いわゆる実存の協同とか伝達とか呼ばれるものはこれであろう）なる他力還相の宗教にとってはもちろん、同様に還相的なる哲学にとっても、禅より懺悔道が親近的であると認められなければならぬ理由となる。禅の即自的傾向は無媒介なる同一性に顚落する危険を多分にもつこと否定し難い。大死一番が単に合言葉として観念化し、行が倫理の理性的厳粛と、それに対決せられたる自力の無力さと、而してその底に蟠（わだかま）る根原悪の根深さとに媒介せられることがないために、単なる着衣喫飯の日常性に還帰するばかりで、国家社会の倫理に還相せられることが少ないのは事実である。平常心是道とか無事是貴人とかいう語が、無分別への往相的一面に偏して、分別の還相面を稀薄ならしめることも避け難い。もし聖賢の境涯がこれに止まるならば、道教の神仙と同じく美的享受を出でない。それはいずれも倫理道徳の超越を意図して、かえってそれより以下の自然状態に堕つるものといわなければならぬ。私は公案が日常の瑣事や荒唐の空想に係わるものでなく、理性と倫理との絶対批判的限界に成立することによって、真に現成公案の意味を完くし、歴史的社会的還相の具体性を実現することが出来るものと思う。禅がこのような現実の実践的主体を打ち出するための修道方法であるとするならば、懺悔も当然に修禅の方法と認めらるべき理由があるであろう。少なくとも凡愚私の如き者にとっては、聖賢の道は閉ざされているのであって、懺悔道より外に往く道が無い。しかもそれは禅に通じて禅と異

なる対自性を示す所に特色がある。他力念仏門が余りに多く対他的人格的関係を弥陀と衆生との間に設定するならば、信仰が神話的に傾きもはや対自的媒介の立場で自覚することが出来ぬようになる。懺悔道はここに至ることを防ぐ。それは正に禅と念仏との、即自態と対他性との間に立って、そのいずれでもなくしてしかもいずれも通ずる対自的自覚の立場たることを特色とすると考えられるであろう。

　懺悔道の対自性は宗教的信仰の根柢たる絶対の絶対性を自覚せしめる途として、特に重要なる意味を発揮すると思われる。前述禅の大死一番もその即心即仏の即自態に偏するならば、それが観念的となりいわゆる口頭禅に終わる危険を孕(はら)むことは否定し難い。いわゆる絶対が相対と同一性的に合一する傾向を有するからである。かくて両者を隔離する死の入るべき余地無く、対立と転換とを語ることが出来なくなる。禅にこの即自的同一性への顚落の傾向あることは否定し難い。第一義の立場において行ずる限り、いわゆる、生きながら死人となりてなりはてて思いのままにするわざぞよき、という事態が成立するのを誤解して、第二義以下の相対の立場でも、思いのままにすることが容される如くに妄想する無恥無慚の行為が如何に多いことか。これは死復活の余地の無いように絶対と相対とが相即して同一性的に融通し、全く融離対立する所がなくなった結果である。ここにおいては相対が絶対と融合するとも考えられる代わりに、絶対が相対と同一に帰し、真に相対を媒介とする否定的転換の行において信証せられる絶対は見失われて、その現成する所以が不可能となる。而してこのように絶対の喪失せられるのは、本来の行為においてのみならず、理性の絶対批判の限界に現れるべき信仰についても同様である。私は従来も我々の理性の論理的二律背反性、すなわち普遍と個別との間に不可避的に起こる合一と反撥との

必然なることに動機付けられて、自己の計較商量を絶する境地で現実の方から定まる所に随順することを、この二律背反を脱する唯一の方法なるかの如くに説いたこと一再でない、しかしこれは正に上述の禅の大死一番と同様に、同一性的となり観念性に陥って、単に主観性の要請に止まり相対性にとどまることを免れないことに気付いた。相対でありながら相対性を放棄して絶対に身を任すというも、その絶対はあくまで相対の方から思念せられた絶対たるに止まり、単に主観の要請であって客観的に絶対の現成たる保証を有しない。一般に相対の方から要請せられ思念せられたる絶対というものはこの制限を免れないのである。さりとて相対と絶対とを対他的に対立せしめるに止まる限りは、相対も相対としての存在性を獲得する能わず、絶対も絶対性を顕わならしめることが出来ない。ここに第三の即自でもなく対他でもない対自の立場があるものと思う。この立場といえども人間が相対存在であって絶対者でない限り、絶対の立場であるという保証はどこにもない。古来神秘主義者は絶対への帰入、絶対との合一を希求したものであって、エックハルトが神性と人間の魂との関係を統一的 unitas ならぬ単一的 unus と考えた如きも、絶対との間に隙間の無い合一を希求した結果にほかならぬ。脱自 Ekstasis を意味する概念が恍惚を意味するに至ったのもそのためと解せられる。しかし如何に強烈に神との合一を希求するにせよ、例えば婦人における肉体的異常亢奮の幻覚に達する如き病的主観性を外にして、神との同一性の保証はどこにもないのである。かえって反対に神の無限に高く完全にして何らの相対性にも汚染せられることがないという超越性の要求が、神との合一の要求の半面に強盛なることこそ神秘主義の特色なのである。即自同一の要求がかえって対他隔絶の要求と表裏をなすのが神秘主義の特徴にほかなら

ない。むしろ神の絶対性、その無限性超越性の要求が、残す所なく相対を包容し間隙なく一切を統合して相対者との間に対立を残さないという要求と結び付く所に神秘主義は成立するのである。かかる全く正反対な矛盾した要求を統一する経験であるからこそ、不可思議な神秘を湛えるのである。プロティノスにおいては美的直観と理性的思弁とが彼の弁証法に統一せられ、さすがに渾然たる雄偉の体系を形造っている。然るに基督教にそれが摂取せられてからは、もはや単に一に対する多の原理としての質料が非存在の存在たるに止まらず、神に背く肉の原理として対抗力を付与せられた人格的契機となり、従って神の絶対性に対する人間の有限相対者としての存在はいよいよ対立的隔絶的となり、而してそれと同時にかえって合一の要求はますます猛烈に高まったのである。その結果神秘主義は懺悔道の否定と肯定との緊張を示すに至ったこと基督教神秘主義の特色と認められる。而して多かれ少なかれ懺悔は宗教的神秘主義の契機となった。例えば中世を通じて最も深き堅実なる体系を組織したエックハルトの如きも、その神秘主義には明らかに懺悔を裏付けとするのである。オットーはそのすぐれたエックハルト解釈の書（R. Otto, Die West-östliche Mystik）において、エックハルト理解の鍵が「神をもつ」ことに存する、何となれば、神をもち神と最も親しく交わることが人間の本来的生存の意味だからである、と説き、而してこの神との協同合一の端緒は人間における神への集中凝心にあり、かかる徹底的に真面目なる者に対してのみ神が転換力すなわち懺悔力となる、而してこの懺悔転換への力が、解放せられ強力にせられたる意志の力となるのである、人間の魂が第二の神と呼ばれるのはこれに由来する、と述べている（S. 170—180）。懺悔が一方において徹底的に真面目にして厳粛なる魂の良心的反省に端緒をもつも

のであって、かかる徹底的厳粛性を欠く者にとり懺悔が廻心救済の転機たる意味を有する能わざると同時に、しかも他方懺悔は単にこのような自力的反省のみによって成立するものでなく、かえって絶対転換力としての絶対の他力に転ぜられて始めて廻心救済に達するものなることは、このオットーの解釈の極めて明瞭に示す所である。懺悔は単に人間の意識内容の過程ではなく、魂の自力によって惹起せられた観念の生滅変動ではない。それは単なる観念に属せず、魂の在り方そのものがそれによって方向を転ぜられるものとしてあくまで実在的契機を含まなければならぬのである。すなわちそれはいわゆる内的行為として他力に限定せられるのである。しかしこの他力は単に実在力として対他的に外からはたらくのみではあり得ない。かくては懺悔はいわゆる内的行為でなくして外的運動に化するであろう。それが内的行為たるのは、他力による被限定が同時に自己の能限定として自覚せられ、実在力がすなわち同時に自発的なる観念契機たるに由る。いわゆる real-ideal でなければならぬ所以である。これを対自的というのである。自覚的なる魂の観念的集中が、同時にかかる相対者の自力的活動を媒介としてこれを自らの否定的媒介に転ずる絶対者の絶対転換に媒介とせられ、実在的他力の観念的自覚に転換せしめらるるに由って、懺悔が相対的なる魂の自覚に属すると同時に絶対的なる神の他力廻向たる所以を成立せしめる。懺悔においては相対と絶対との不同不異、不一不二なる対立媒介の関係が、両者の転換行においてて成立する。エックハルトの行為的神秘主義がプロティノス等の観想的神秘主義に対して有する、後者の Sowohl-als-auch たるに対する Weder-noch としての特色は、正に懺悔道に通ずる所に成立する。しかもそれが神秘主義にして懺悔道と区別せられる限り、観想的傾向をなお完全には脱し切れなかった

ことが、オットーも指摘する所の（S. 177）罪悪観念の欠如と即して、懺悔道に徹すること不十分に止まり、むしろ他力念仏門よりも禅の自力門に近い所を多分に有する結果を齎らしたのではないか。ローゼンベルクなどが羅馬的（加特力的）神秘主義の秘蹟的神秘主義なるに対し、北方的（ゲルマン的）神秘主義の弁証法的神秘主義たる特色として、エックハルトの自由高貴なる人間性への傾向を指摘することを見るならば、むしろ彼が他力よりも自力に傾き、愚者凡夫の懺悔道よりも賢者智者の悟道自得に近いことは当然であろう。しかも彼のいわゆる単一関係において神性と魂との合一することを説くのも、その真意は決して単に同一性を主張するにあるのではなく、いわゆる不一不二なる相即の緊張関係を意味し、統一のやや分離的なる傾向を含蓄するに対し相即的なる傾向を主とするに拘わらず、同一性的合一を意味するのでなく、あくまで分離隔絶の危機に臨む動的緊張を表すことは、エックハルトの解釈に際し、パウロのピリピ書の一節を並行なる参照箇所として援用したオットーの、繊細幽微なる解釈を比較することに依って一層よく理解せられ明透を期し得るであろう。そういうわけで私は懺悔と救済との相即媒介の対自的構造を一層明瞭ならしめるために、まずオットーの引いたパウロの語を引用しようと思う。

　パウロはピリピ書第二章の十二節十三節に曰う、「汝ら畏れ戦きて己が救いを全うせよ。神は御意をなさんがために汝らの裏にはたらき、汝らをして志望をたて業を行わしめ給えばなり」と。オットーはこの語を以て、一切自然的論理の上からは全然矛盾的なるものと観る。何となれば、神がその随意によって、すなわちパウロの考える如く世界的時間に先だち生起せる、動かすべからざる、何ものによっても

影響せられ得ず変改せられ得ざる、神自身の予定に従って、或いは救済に選び採り或いはこれを拒斥する如くに、自ら意志と完遂との一切を行うものであるとするならば、そもそも何もために、畏れ戦きて自ら救いを全うせよ、という戒告の必要があるであろうか。この語は一切の自己の意志力と一切の自らの緊張とを最後の神経に及ぶまで提供することを意味するのであるが、もし救いにして神の随意に依り予定せられるものならば、かかる自力の緊張は全く不必要ではないか。しかしオットーの解する所に拠れば、パウロの真意は、我々が神において永遠にある所のものそのものに、かえって我々は自ら始めてなるべきであり、我々は神から永遠に予定せられ選出せられ召喚せられ義認せられ、神のみに依って一切事に対し自己の選択に先だち予定せられている、それがかえって正に自己の選択に依る、ということなのである（Otto, Op. cit. S. 280—281）。パウロにおいては、永遠に予定せられ義認せられたるものは、単なる神の観念に属せず秘められたる現実なのである。神において永遠に事実であり彼の決断を以て永遠に定立せられたものは（それは疑いもなくパウロにおいても神の永遠に不変なる本質と同一に帰するが）、正に我々にとり我々の決断営為の成就する事象であり、我々の営為の一切の必然性に従って恐れ戦きを負わされ、正にそれ故に、この営為が恐れ戦きを以て行われぬならば失敗の危険を完全に負わされる、というのが、この奇怪なる論理たるのである。永遠に救済せられ、悪魔もこれを神の御手から奪うこと能わざる如き人とは、正に無力にして救いの恩寵を必要とする罪過の罪人を謂う（S. 282）。オットーはパウロのこのような二重観を並行なるものとして援用することにより、エックハルトのいわゆる高貴なる魂の自由とそれの神への完全なる帰一とを、危機的緊張の弁証法的論理に依って理解した

のである。これは正に移して懺悔と救済との否定的媒介関係を理解する鍵鑰とすることが出来る。オットーがエックハルトの神秘説の核心をこのように懺悔力としての神性の転換力に見出したのは卓見であるといって誤りなかろう。私は彼の解釈に教えられて、エックハルトの神秘説と懺悔道との間に両者の対自的構造における一致を見得ると信ずるものである。しかしエックハルトの神秘主義と懺悔道とが完全に一致するわけではなく全面的並行を示すのではない。既に上にも触れた如く、それが神秘主義であるということにおいて、その直観観想の直接即自性が同一性的傾向を含み、従ってエックハルトのいわゆる「高貴なる人間」の貴族主義が、智者賢者の自力的自由を意味するものとして、愚者凡夫の他力懺悔道と正反対なる傾向をもつことは否定出来ない。彼の思想を懺悔道として解釈することの可能なるは右の制限内に止まる。これを超えて無制限に両者の並行を見んとすることは許されない。反対に全く懺悔道を含まざる自由の哲学として見ることも可能なのである。現にオットーの書（一九二九年出版）より更に後に出たオルトマンスの『マイスター・エックハルト』(K. Oltmanns, Meister Eckhart. 1935) は、前者にも劣らぬすぐれたエックハルト解釈の書であると思われるが、前者の如き懺悔道の傾向を全くエックハルトに認めず、専らハイデッガーの実存哲学の立場でエックハルトを解釈し、むしろハイデッガー哲学の確証としてエックハルトを解説するかの感さえ与えるものである。それが神を絶対現実と解する自力的自由の人間存在論となっているのは当然である。他力的懺悔道と正反対なるエックハルトの自力的実存哲学を展開したものとして、それは全くオットーの書と行方を異にする。しかもエックハルトは実際このような反対の解釈を容れるものなのである。そこに彼の思想が懺悔道哲学と一致す

るのは或る範囲に限るのであって、これを超えては正に相反する傾向を有するものなることを認めなければならぬ理由が存する。この一致と相反こそは実に重要なる問題を形造ると思われる。私は今まで主として一致並行の側からエックハルトを援引して懺悔道の他力媒介性を明らかにしようとした。今や反対にエックハルトの神秘主義の懺悔道と相反する側面を闡明することが、同様に重要なる課題となる。何となれば、これに依って懺悔道の神秘主義的行観と異なる特色が示され、自由にして自在を得たる賢者智者の自力的神人合一の直観に対する、愚者凡夫の他力的転換救済における、懺悔の危機的動的緊張の循環性が明らかにせられるからである。これは更に延いて前者の即自的平常的行観と後者の対自的革新的実践とに分化する哲学の性格付けをなすであろう。この問題は哲学にとってその死活に係わる重大問題であるといっても過言ではあるまい。懺悔道哲学の帰趨はどこまでも対自的危機的であり革新的循環的であることを特色とするのである。

私は上にエックハルトの思想が救済転換の媒介としての懺悔力を神的なるものとして認める限り、その範囲において懺悔道哲学と一致するけれども、自力的高貴性の自主自由を以て解脱の境地となし、かえってこれを以て神子生産の神人交流帰一と解する限り、それは他力救済の媒介として懺悔を必要とする懺悔道と正反対の方向をとるものであって、その範囲においては懺悔道哲学と相反する自力自由の立場なることを述べた。しかしながらこの一致と相反とのそれぞれの範囲は、両者の区別を明らかにするために範囲として限界せられる如くに説いたのであるけれども、実はこの両方向がエックハルトの思想そのものの対立契機を形造るのであって、二つの範囲として分界せられ並列せられる如きものではなく、

かえって相入貫通して動的に緊張する弁証法的統一を成すのである。それであるからエックハルトの思想の懺悔転換的契機と自由自主的契機とは、その超越的契機と内在的契機として相対立しながら、しかも互いに分離すべからざるものとして相通ずるのである。そもそも懺悔転換には自由自発性が含まれなければ懺悔として発動することがない。懺悔が救済に対する転換の媒介たるは、懺悔の自発性に由来するのであって、これが無ければ懺悔の転換媒介性は成立しないのである。しかし同時にそれが全く自力に終始する自主自由に止まるならば、それは神人交流としての、魂の自己放棄と神の自己生産との転換、であることは出来ぬ。エックハルトの解脱論が単なる観念論の自覚に止まるものでなく、神子生産の存在学的実在論と自覚的観念論との媒介綜合なることを見るならば、自力の自由がかえってそれの限定媒介としての他力的転換と相即相入しなければならぬことは疑われないであろう。ここに彼の思想が独逸（ドイツ）観念論の淵源であるといわれるにも拘わらず、観念論の否定的媒介としての実在論を明白に含み、倫理学と救済論との半面にその媒介として存在学を有する点において、あくまで弁証法的であり観念論に一様化単純化することを許さざる理由がある。これをカントの宗教論における根原悪が人間の自力を以てしては善に転ぜらるる能わず、ただ人間の心術を転換する他力神助に依ってのみ善に転ぜられ新しき人として復活せしめらるることにより善への素質が回復せらるるとする教説に対照する時は、カントにおいては彼のいわゆる「我々にとり測り知るべからざる高次の助力」なるものが他力としてはたらくに由り、自力の当為実現能力が復活せしめられ、心術の革命を経て漸次の改善をなすことが出来ると考える点において、他力と自力、革命と改善、との二重的統一が認めらるるに拘わらず、その統一の否定的弁

証法的性格は稀薄であって、革命も心術の革命として観念論的に止まり存在学的実在性に乏しく、同時にその実在的他力の援助なるものがかえって自発的自覚として自主自由に転換媒介せられることがないのは蔽い難い事実である。所詮カントの宗教論は観念論に終始せんとする批判哲学の要求と、それにも拘わらず宗教の超越性が要求する所の実在論存在学との、未だ十分に弁証法的媒介に達せざる結合に停滞するものというべきであろう。心術の革命は心術に止まるものでなく存在に基底付けらるるものであり、しかもその存在的基底が同時にかえって自発的自覚の自由に媒介せられ主体化せられるのでなければならぬ。これ主体の転換が存在と自覚との交互媒介として内的行為と呼ばれる所以である。カントのいわゆる心術の革命は、内的行為として存在即自覚の媒介に成立するものでなければなるまい。然るにこの弁証法的媒介が観念論と実在論とに引き裂かれようとする傾向を醞醸し、内的行為の立場から否定的媒介として自覚せらるるに至らないのが、カントの宗教論の批判哲学体系における困難を成す所以ではないか。これは現代のカント主義宗教哲学にまで伝わる。この困難を解決するのは二重媒介の弁証法でなければならぬ。シェリングの自由論は正に此業を完成したものである。それがカントの宗教哲学の発展であり帰結であると認められる理由である。ただ彼においては古代存在学的なる思弁的構成が優勢となり、自覚存在論の内的行為的信証たることが稀薄である。その思弁的性格は実存哲学の自覚的性格と対立をなす。然るにエックハルトの立場は多分に後者の性格を有するのである。従ってそれが存在と自覚との転換媒介を中核とする弁証法において成立することは、当然といわなければならない。彼においては存在学的他力転換のはたらきと自力的自由の自覚とは、あくまで入り込み合い貫き合って否定的

に対立しながら不可分離に相即するのである。或いは前の契機を懺悔的転換の契機とし後の契機を自主自由の自覚的契機とするならば、この両契機が否定的に媒介せられる所にこそ、エックハルトの思想は成立するのであって、いずれか一方だけではその弁証法的構造は支持せられない。果たして然らば、オットーの懺悔的転換を中核と認める解釈と、オルトマンスの自由自覚を主とする実存論的解釈とは、実は弁証法的に相互を媒介するものなのであって、それぞれ一方だけで成立するものではないはずである。然るに両者共にこの弁証法的関係を自覚すること未だ十分とはいわれないようである。オットーが懺悔転換の媒介をエックハルトの思想の中心として捉えたことは正当といわなければならぬが、この媒介を前引のパウロの二重的信仰に従って危機的弁証法的に徹底することなく、二重的直観の神秘主義に一元化し、分極的緊張を非合理的内観に主観化して、オットー自身の宗教本質論を形造るところのいわゆるヌミノーゼ感に帰着せしめたのは、エックハルトにおける存在学を観過し弁証法を内化して、かえってその出発点に特色となった懺悔転換の他力的実在的媒介を喪失し、反対の観念論的内観に移行するものといわなければならぬ。それに対しオルトマンスの実存主義は、徹底せる弁証法を維持しようとする傾向において、極めて鮮やかなる特色を有するものであり、それにおける自覚存在論の一貫は見事な統一をその解釈に与えているけれども、神を現実と同一視して、その超越的転換力をば自覚存在の他力的媒介となす懺悔的契機を無視するところの自力自由の立場は、かえってその自覚存在の存在性を見失わしめ、これを単に観念論的自覚に終始せしめる傾向を免れない。かくてその弁証法は自らを観念論化して稀薄となる。ニーチェやハイデッガーにおける無神論的実存主義が、オルトマンスのエックハルト解釈

を余りにも非基督教的禅宗的自力主義に偏転せしめ、救済転換の慰藉希望なきいわゆる「不幸なる意識」への傾向を誘致せしめたことは、否定すべからざる所であろう（Vgl. S. 213）。神と魂との関係をいわゆる存在の比論において解釈しようとする如き、果たして弁証法的といい得るか。これは一見存在の自主性を維持する如くにして、実は全一超在と相対実存とを比論的に同一化する観念論の要請ではないか。弁証法の否定的媒介、相入的転換の関係は、存在の比論と性格において相反するものありといわなければなるまい。何となれば弁証法的無の絶対転換は、単に存在の斯有（Sosein）的述語を超ゆるものとして超在なるが故に、相対的限定の知性に対し無となる、というだけのものではなく、それはあくまで相対存在を否定的媒介とする絶対転換の絶対否定的無にほかならないからである。絶対無と相対有とはどこまでも否定的に対立する媒介肢であって、方向の反対なる相関項なのである。アリストテレスの存在としての神がプロティノスの一者たる神にまで超在化せられても、それはなおエックハルトの神にはならぬ。何となればエックハルトの神は単に超在するだけではなく、かえって絶対転換として、あくまで相対存在を媒介する自覚即生産としての啓示者だからである。神の自覚は神の観念の底を突破して万物を自己に対立せしめ生産する。神の自らを観る自覚の眼が、同時に万物を観ることにおいて生産する眼にほかならぬ。万物を生産的に観るはたらきの外に神の自己生産的生命はない。これ啓示である。啓示において神は対自性を完くする。それは進出即帰入であり、動即静である。すなわち時と永遠との合一にほかならない。時を永遠の影とし動よりも静を重んずる古代の異教的存在学に対し、媒介的なる基督教の啓示思想がここに成立する。これを無視してエックハルトを存在学化することは許されない。どこ

までも転換媒介の関係を保ちて神が人と共に悩む否定性の媒介なくしては、救済の福音が成立する訳がない。かかる否定の媒介は存在の比論と正反対なる関係項の方向の相反、絶対無と相対有との否定的転換、を意味する。絶対無は単に存在の上昇超越に止まる超在と同一視されることは出来ぬ。それは無として有の否定を含むからである。有における限定を自らの否定として自覚することなしには、無は無として現成することは出来ぬ。神も万物の、特に人間の、有限性において、自らを否定することにより自らを啓示し、自らを自覚するのである。しかし同時に神の啓示としての魂は、どこまでも自らの根柢として神を見るのでなければならぬ。神の人間を見る眼が、すなわち人間の魂の神を見る眼でなければならぬ。神の自覚と魂の自覚と、共に自らを自覚することにおいて自らに対する他者を見、而して自覚の交互転換を通じて他者を見る眼が不二相即する。これ神の眼が二重であるといわれる所以である。無たる存在否定が有たる存在と、いわゆる存在の比論を形造るとは考えられることではなかろう。オルトマンスの弁証法が実存に対立する他力転換力の媒介を欠くために、存在の比論に自らを同一論化しなければならなかったことは、それこそ実存主義の限界を一般的に指示するものではないか。これを広く存在学的に見ても、絶対を有の方向に（たとえ超在というも）考えるところの西洋の存在学が、実は徹底的に弁証法的であることが出来るものでなく、ただ大乗仏教の空観のみ能く絶対無の否定媒介を徹底するものであって、絶対無の空に媒介となる相対存在は有に直接安住せしめられるのでなく、仮として否定せられ、更に否定の否定において回復復活せしめられた媒介存在としてのみ、始めて能く真空妙有の中道に自己を見出すといわれる。かかる空の媒介関係において絶対無と相対有と存在性の方向規定においい

て相反しながら、しかもかえって転換相入して弁証法的動的緊張を成立せしめる。それは存在（有）の比論でなく無の比論というべきものである。空観は無の比論なるが故に能く弁証法を徹底する。有の比論たる存在の比論はこれと正反対なる性格を免れない。それが弁証法の否定に陥ることはオルトマンスのエックハルト解釈の示す所といわなければならぬ。

加之（しかのみならず）、更に考察を一般存在学から特に自覚存在論たる実存主義に限定するとき、その実存主義の限界がオルトマンスの解釈によって指示せられることは、はなはだ重要なる意味を有すると思われる。それは広く無神論的自力主義の解脱論の限界を示すものである。前に触れたカントの宗教論が観念論体系を破るものとして、観念論の限界を示すものなることは、人間の根原悪が人間の善に対する素質を破壊して、悪への傾向を本来的なるものとして定立するが故に、到底自力を以てこれを転向せしめることは出来ず、ただ我々に測り知るを得ざる高次の力が心術の革命を能くせしめるに依り転換が行われるのである、ことを認めるに由って悟らしめられる。他力の援助なくして自力の自由は実現せられないのである。しかしこの事態は同一性論理の能く理解する所ではない。ただ他力の実在的援助が自力の自由自発性を媒介としてのみ発動するものであると共に、自力の自由能力実現が他力の援助に依ってのみ可能となる所以を自覚するところの、相互媒介の弁証法のみ、いわゆる自力即他力、他力即自力なるこの事態を理解せしめるのである。この媒介の弁証法に撞着してほとんどこれを肯定せんとする瀬戸際に立ちながら、しかも遂にこれを積極化する最後の力を欠き、消極的に自らの力の限界をその前に承認するほかなかったものが、カントの宗教論の立場であろう。これを弁証法的に突破する途はただ他力援助即自力実現た

る転換媒介を自ら行じ、自らそれを証する外にはない。実存主義はほとんどここに達しようとしているのであって、その限りその立場は実は弁証法的構造を有するのである。然るにそれが実存主義に止まる限りはこの弁証法的構造の自覚を徹底することが出来ず、自己の立場が転換媒介的であることを自ら承認しないのがその特色であり、自ら置く所の限界なのである。これ自力主義に終始して他力の転換媒介を対自的に自覚せず、ただ自力の自主的発動を自覚するに止まろうとするものだからである。オルトマンスの実存哲学的なるエックハルト解釈が、その徹底斉備の嘆称を禁ぜざらしむるものあるに拘わらず、一面的偏倚に陥ったことは、むしろその立場の抽象的なることを示すものといわなければなるまい。近時のエックハルト研究に重要なる貢献をなしたオットーとオルトマンスとのそれぞれ出色なる解釈が、懺悔道的なるものと自由論的なるものとのエックハルトに於ける交流交錯を示したことは、はなはだ注意に値する事実であるといわなければならぬ。それによって一般に懺悔道と自由論との類似と対立とを明らかにする有力な手がかりが与えられることを信ずるが故に、私は深く岐路に立ち入り過ぎることを敢て意としなかったのである。

エックハルトの救済論がオットーの解した如く懺悔道との構造上の親近に拘わらずこの方向を徹底せず、いわゆる神秘主義の二重直観の（神の自己を観る眼と万物を観る眼との）本質的単一性によって、人間における神の子の誕生を通じ神と万物との合一することを説き、神と自然との融合に由り神の救済が恩寵に属せずして自然の必然に属すると思惟したことは、異端的傾向を蔵すること蔽い難いものがある。かくてエックハルトにおける懺悔道的契機は十分に展開せられず、他力愛の救済はむしろ自力の自

由解放に転ぜられるに至った。前述オルトマンスの実存哲学的解釈が半面の真実を捉えたものなることと否定し難い所以である。以前から行われるドラクロアの書（H. Delacroix, Essai sur le Mysticisme spéculatif en Allemagne au Quatorziéme Siècle. 1900）が、公平にして簡明、はなはだ要を得た解説を与えたのは、エックハルトにおける対立した傾向を明らかに認めて、しかもそれらの神秘主義における融合を正しく捉えたためと思われる。彼の叙述した、高貴なる人間の魂が、力弱き風の下に動きなく立つ大山の如き姿と、自己放下自己離脱に諸縁を放下した自己の内奥に徹し、その極自覚の底なる永遠の本質を突破して神性の閃光をそこに耀き出でしむる自覚の過程とは、禅の見性に最も近きものあることを感ぜしめる（p. 210—218）。私は中世独逸語の難読のためにエックハルトの原文は僅かにビュットナーの近代語訳二巻を読み得たに止まるが、それでも Vom Schauen Gottes und von Seligkeit や Vom Gottesreich. Ein Sermon の二篇に見る如きエックハルトの深く豊かなる思想は、全く驚嘆するほかなく、而して特に第二の方の説教に説く所の、魂の永遠なる本質突破は、いわゆる第二の死として、第一の死の自己と世界とに死する諸縁放下の自力的なると同様に、自力の内的行為を必要としながら、しかも同時に神性の発耀を迎える転換の他力性なる契機を見逃すことが出来ない（Büttner, Meister Eckharts Schriften und Predigten. Ⅱ. Bd. S. 166）。それはドラクロアの指摘したように（p. 216）行と観との一致というべきものであって、行の転換と観の合一とが一致融合せしめられたものと考うべきであろう。ここに禅の、行的媒介と観的合一との融合、に対応する類似のあることは明白である。高貴なる人間の魂の「主における死」は、すなわちそれの自由解脱にほかならない。しかしこ

の第二の死には必ず第一の死が放下離脱として先行しなければならないのであって、この第一の死により、神と魂とを隔てる被造物の障壁が脱落すれば、魂も自性を突破して自ら神性に帰入し、神において第二の死を遂げるのである。而して魂に対立せるものとしての神が同時に自己を突破して神性に還帰し魂を復活せしめる。第一の死は魂の被造物に対する死であり、第二の死は魂の神に対する死である。而して後者において魂は神との対立を失うによって、神性のそれにおける閃耀に復活しおのずから神性を発揮するのである。これが解脱にほかならない。それは禅において大死一番自己に死する極、自己と共に自己の求むる仏をも放ち忘れて仏無きに至り、かえって無の現成として自己すなわち仏となるに通ずる。しかしながら道元が大潙の一切衆生無仏性の説道を揚げて一切衆生有仏性に優るものとし、衆生と仏性といずれも有るべきにあらず、「衆生もとより仏性を具足せるにあらず、たとい具せんともとむとも、仏性はじめてきたるべきにあらざる」所以を説きて、ただ衆生が仏性の無において自己の無を行ずるにより、衆生仏性を成じ仏性衆生に成ずる転換の妙旨を示した如く（『正法眼蔵仏性』）、神性と魂も無において帰一するのである。エックハルトは神が魂において自己を滅し（Büttner, I, S. 202）、魂は空無において神に帰入する、神の意図は魂が一切を失って自己の神をも喪失するにあることを説いた（II, S. 165）。これは道元の思想にははなはだ近い。共に神を忘れ仏を忘れる境地を、救済解脱とするのである。かくて彼のいわゆる神性は、神が人間に対する対立存在として保つところの一切の有性を超えて絶対無に近づく。同時に魂の自由は神を忘じ神に心を労することなくその道を行ずる無作の作となる。エックハルトの神秘主義は神秘主義というもいわゆる神秘主義の幻想性感傷性を全く離脱して、高貴な

る人間の魂の自由を自覚せしむる質実堅固なる教説たること、禅の見性悟道の指導なると軌を一にする。共に賢者英雄の自力行道である。ただあくまで西洋哲学の伝統に属するエックハルトの思想は、哲学として無比の強靭さを示すものであって、完整なる体系を成すに対し、禅は実際生活における行道実践の功夫鍛錬に対して独特の実行方法を組織したものである点に、著しき対照をなす。しかもその根本精神において最も近きものあるは、西洋の神秘主義が脈々たる伝統を形造り幾多の代表的思想を産んでいるに拘わらず、エックハルトの思想が特に行観の一致として禅に対する親近並行を特色とすること他と異なるに依って知られる。自由の解脱論として両者は根本性格を一にするものと言ってよい。而してこの点から上来問題とした、禅の自力主義における限界をエックハルトにおいても見ないわけにゆかないのである。私の主眼は実はここにあったのである。禅の大死一番が賢者智者において解脱の方法であると同時に、賢者智者なるが故に大死一番が可能なのであって、本来自覚すれば仏にほかならないからこそ自己の無を悟ることが出来るのである、という循環は、他力信仰の場合における大悲の廻向なる転換が隔絶的非連続的なる対自態なるに対し、連続的同一性的即自態であることを特色として示す。それであるから自覚が単に主観的内在的に止まる危険を脱することが出来ないと、私は言ったのである。自力の自由が即絶対の自在に合一するという賢者英雄の自信は、当該主観にとっては動かすべからざるものであるけれども、それが客観的に保証せらるることはない。凡夫の共通経験の立場では、如何にその理性の思慮分別の尽きる所、自己を放下して現実そのものの定まる所に随順することにより、客観的なる真実に合すると思惟しても、それが何ら客観性の保証なき主観的信念たることを脱しないという制限があ

ること、前に見た通りである。それが実践理性の場合においては、現実に死んで自己の特殊性の繋縛を脱するというも、いわゆる現実に死ぬということがかえって自己の特殊性を維持することではないか、自己の生命を犠牲にし主義のために死ぬというも、その主義に拘われた自己を守るためではないか、道のため信念に殉ずるというも、なお道とか信念とかいうものに執着する自己は死なずに残るであろう、という疑いは消えることがない。神のために仏のためにというも、前述の神に死し仏を放つということにはならぬ。ここに直接なる意志の如何なる作用も免れ難き我性の纏綿がある。いわゆる根原悪がそれである。これを透脱するのが見性であり自覚であるというも、それを不可能ならしめるからこそ根原悪なのであって、もしそれが自力で透脱出来るならば、かかる自力は初めから既に解脱した自由なる神的理性たるのでなければならぬ。一層突き詰めて問題を死に集中して考えるならば、決死隊の勇士達が、ほとんど死ぬことの必至と定まった途に従容として朗らかに出発する時の心境は、我這裡無生死という解脱者のそれに通ずるものであると思惟せられる。普通に死生一如という語を以てこの心境を言い表すのが常であるが、それは死と生とを比較して両者共通の類に属するからその限り無差別同一であるというのではなく、生もなく死もない無の境地、一切に死に尽くした本来無一物の境涯、において、生と死と相融通することを謂うものと思う。それは正に神となり仏となった人の境地である。私は賢者に対し英雄に対する敬意を以てただこれを仰ぎ視る外ない。慚愧の至りではあるけれども私にはそれが不可能だからである。私といえども死の覚悟が必ずしも私に不可能であるというのではない。死を覚悟して始めてなし得る如き行動を敢てしたことも無いではない。しかし私はこれを以て這裡無生死という如き境

地であるなどとは思うことが出来ぬ。自力の努力を以て達し得るこのような倫理の立場は、所詮いわゆる正念相続ではない。間歇的に非常瞬間に現れる特別の事実たるに止まる。その前後を通じて、否、この瞬間においてさえ、根原悪は決して断滅せしめられているのではない。ただ懺悔に依りその闇が切断せられ微分的に大悲の光明に転換せられて、闇そのものが閃耀の媒介点となる限りにおいて、倫理の自力に対応して行信の他力大悲が証せられるのである。禅においては差別即無差別の境涯を明暗双々底というのであろうが、大悲の光明はかえって耀く暗であり倫理の刹那は闇の閃光である意味において、符号の反対な明暗双々底であると解せられなくはない。前者は賢者の自由に属し後者は愚者の懺悔に属する。何となれば正念不相続にして各瞬間毎に闇の根原悪を蔵する自力の倫理は、キェルケゴールの示した如く不断の悔恨懺悔でなければならず、而してこの不断の懺悔において積分的相続でもなく単なる断絶でもない微分的転換の明暗双々底が成立するからである。これが私の、懺悔は大悲行信の還相としての倫理を可能にする地盤であるという所以である。ここでは自力的死の不可能も、懺悔の無限態に依って大悲に媒介せられ、その催起に促されて自発的なる可能に転ぜられる。単なる自力として不可能なるものが、懺悔における自己放棄に誘発せられた大悲の恩寵に還帰的循環的に支持せられて可能となるのである。かくして絶対と相対との交互媒介の徹底が、あくまで交互転換的循環還帰的に成就する。ただし、成就するというも、それは完結終了を意味するのでなくして、完結が再出発であり発展が還帰であるという意味において発展することを謂うのである。その媒介の枢軸関楔が懺悔にほかならない。懺悔は倫理に対し宗教に対して偶然的なる付帯現象に止まるものではない。それはキェルケゴールが明らか

にした如く、原罪根原悪の繋縛を脱する能わざる有限被造物としての人間に固有なる倫理の根本性格である。倫理の有限態なることの徴証である。この懺悔の根本性格において倫理は自らの自立する能わざる無力を慚愧痛恨の裡に告白するのである。しかし有限態は無限態の媒介であることが絶対弁証法の規定である。自らの有限無力を懺悔告白する倫理の相対存在は、すなわち絶対の媒介として宗教の絶対無の現成する所縁となる。宗教は懺悔を通じて自らを倫理に媒介し、以て絶対即相対の絶対媒介を実現するのである。懺悔は倫理の宗教に通ずる関門であり、同時に宗教の倫理に転ずる枢軸である。懺悔こそ倫理と宗教との弁証法的転換の媒介であって、正に両者を通ずる公案である。倫理の主体として有限相対なる凡夫衆生が、一般に絶対と媒介せられて、その愚凡のままで神仏のはたらきに摂取せられその協力者として活かされる途は、懺悔をおいて外にはない。そこで有限相対が無限絶対と同一化せられんとする不可能の要求を捨て、その有限相対を自覚して自力存在の主張を抛棄するに依って、いわゆる煩悩を断ぜずして涅槃の分に入るのであるから、もはや自力の制限主観性の束縛に心を労する必要がない。懺悔はすべてこれらの限界をかえって無限に現成する媒介に転ずるのである。否、懺悔そのものの不純不徹底さえもが、懺悔に依ってそのまま絶対現成の媒介に転ぜられるのである。懺悔に依って愚者凡夫も賢者英雄に参加協力せしめられる。懺悔者はあくまで恥を知り謙虚を守ってしかも安心を得る。自力を以て我這裡無生死矣の境涯に入り得ない私も、この私の無力を慚愧し悔恨する懺悔において、かえって生の時には生、死の時には死、という絶対随順に与らしめられる。それは懺悔の苦痛を離れたものではない、あくまで苦悩の裡にあって、しかも同時に安心であり、歓喜感恩たるのである。根原悪がある

ままで絶対の他力大悲がこれを転ずるによりもはや悪の毒が除かれ、苦悩の棘が催励となる。火中蓮といい淤泥華という如き形容はこれに当てはまるといい得るであろう。しかしこの転換媒介はあくまで転換であり媒介であるから、行に成立するのであって観に成就するのではない。それは同一性への傾向を含む即自態でなくして、どこまでも対立を媒介し、自ら対立を産出してその間を転還する対自態たるのである。この転換媒介の対自的行を裏付ける意識は、向上と降下との会合たる信と証とである。即自的観の直接態と区別せられる飛躍進出即不動循環帰なる動的循環の信証である。行信証というものこれにほかならない。禅では単なる静観観想でなく行観一致の立場を標榜し従って信といい証という。信は超越的なるものに対し自らを任す信頼の態度を謂い、証は自らにおける超越的なるものの内在の意識を謂うことは勿論である。而して禅では信と証とが合一することもその相即即自の立場から見て当然でなければならぬ。それは禅の行道の両面であるといわれる。禅においては行信証が合一するのである。それは対自態における転換媒介というべきでなく、即自態における合一というべきである。それだからこれを行道というも、信仰というも、また証悟というも、同じ事になる。いずれの一を以ても他の二を摂し得るわけである。然るに懺悔の対自態においては三つの契機は互いに媒介し合って、一の三一的統一を形造る。一が必然的に他を含み互いに合一するとはいえない。それを区別した上で相互の関係を規定し得る。ここに即自と対自との相違があり、同一性的一致と転換的媒介との対立がある。禅は絶対無の行的転換たる点において懺悔に通ずるけれども、即自的合一性において神秘主義に傾くことを免れない。とにかくも自由論の自力主義と一致する点において懺悔道の他力転換と異なるものがある。賢者英雄の

立場と愚者凡夫の立場との相違は、これを無視することが出来ぬ。私は後者の徹底たる親鸞の三願転入を説く前に、更にパスカルの『思想』(Pascal, Pensées. 1669) について救済における「思想」を問題とし、以て我々の手引きとしたい。

第六章　親鸞の三願転入説と懺悔道の絶対還相観

現代の宗教哲学的思想に対し最も顕著なる影響を及ぼしつつある思想家として、我々はキェルケゴールの外にパスカルを挙げることが出来る。信仰の超理性的性格を明瞭にし、人間理性の限界における慈悲恩寵の転換が、始めて人間を神の信仰に導くものなることを闡明（せんめい）した点において、パスカルの如き深刻犀利（さいり）なるものは少ないからである。パスカルの『思想』の中に懺悔道的なるものを指摘することは決して困難でない。彼の廻心に至る過程に懺悔の有力なる契機たることはいうまでもなく、更に廻心以後その死に近づくに従っていよいよ高められ深められたその清浄聖徒的とさえいわれる行動の半面に、常に自己の現世的なるものへの絆し（ほだし）―それが数学に対する愛着の一線にまで最後には細められたとはいえ、また真理に対する熱情の故に抑え難き論争の苛烈さ、等に対する不断の自責において、懺悔が祈禱と共に彼の宗教的生活の基調をなしたことは、近親の記した伝記から見て疑うことが出来ない。彼がパンセ(Brunschvicg 版）四九七において、神の慈悲が人間を懺悔に誘う、しかしそれはかえって人間の努力を機縁とするものであるという如き、全く私が上に述べた所に一致する。しかしそれではパスカルの『思想』は懺悔道というべきものであるかと問われるならば、それに対しては私は否と答えなければならぬ。斯（か）くいうのは勿論彼の信仰に疑いを挟んだり、彼の思想を浅いと非難したりする意味ではない。

そういう事をするのはそもそも懺悔道の行き方ではないのである。むしろ反対に、パスカルが清浄で高邁であったからこそ、懺悔道にまで進む必要がなく機縁がなかったのである。何故かといえば、懺悔道は清浄の聖者、高邁なる賢者の道ではなくして、愚者凡夫の道だからである、という意味である。聖賢の道はいうまでもなく自力の道である。それに対し凡愚の道は他力の道である。懺悔道が後者であることは今改めて言うを須いない。それに対してパスカルの『思想』は前者たる自力の立場を脱しないことが、これを懺悔道と区別せしめるといわなければならぬ。思想の全体の性格からいえば、パスカルの有神論に対し汎神論であり、彼の貶する幾何学的方法を以て哲学の方法と認めた点において対蹠的であったにも拘わらず、同じくデカルトから出発してこれを超え、パスカルにも劣らず清浄にして高邁であったスピノザが、前者と同じく知性認識の完成に依って解脱に達し得るものと考え、而してパスカルと異なりはっきりと懺悔を斥け、これを以て二重の無力であるとしたことは（Spinoza, Ethica IV. Prop. LIV）、賢者智者の立場をはなはだ斉合的に徹底したものというべきであろう。知性や思想が賢者に固有なるものとして、懺悔道に対立するものなることは否定せられない。かの有名な賭の説（二三三）の如きさえ、信仰の他力的転換に触れながら、依然としてその特色は自力の自発的敢為に存し、賢者の思想に属する。彼に固有なる確率思想（九〇八）は、自力の証徴である。もっとも上引の思想においてのみならず、パンセ二四八において、信仰が神与なることを明言し、四七二において、自己を棄てれば満足が得られることを説き、而して斯く自己を憎み神を愛することが、神の誘発に因ることを二八四に語るのを見るならば、パスカルにおいても、宗教の他力的契機が有力なること否定せられない。しかし彼

が無知の知を人間の知識の極致とし、この自覚の思想が人間の偉大を成すことを反復するのは（三一七、三三九、三四六その他）、傾向上自力的である。パスカルの『思想』が護教的大著の材料であったということの裡に、彼の『思想』の懺悔道と対立的であることが決定的に示されている。何となれば、護教的とは宗教的真理の積極的弁明擁護の謂であって、自己否定的随順的なる懺悔とはその行き方が正反対なるものだからである。勿論護教的『思想』の中にも懺悔的要素を含むことはあり得る。しかし全体として護教が懺悔において行われるとは考え難い。これ直接肯定の積極的態度と否定随順の消極的態度とは、本来相容れない正反対なものだからである。このような態度の一般的形式的規定において、パスカルを懺悔道的自覚の代表とすることの困難が先ず注意せられなければならぬ。しかし更に進んで内容上パンセの思想を検するとき、一見懺悔道に近いように見えながら、それとははなはだ異なるものがあることも否定せられないと思う。そもそも彼の思想の主たるものが人間学に属することは、一般に承認せられる所であって、今改めて論ずるまでもあるまい。ただその人間学がいわゆる神なき人間のみじめさと、神をもてる人間の偉大さとの対立の上に成り立つに依って、人間学が同時に宗教の弁明擁護に役立ち、いわゆる護教の手段となるのである。しかも人間学の立場から人間存在の段階を分かち、その各段階を特色付けて下から上へ昇る階梯を示すに止まる限りは、たとえその段階の高下が神との関係に基づけられ宗教的に規定せられようとも、未だ神が下降して他力的に人間存在に入り込み、転換的に人間存在の段階付けを行為において逆転媒介すると信証せられるものであるとはいうことが出来ぬ。あくまで観想的に、神は人間存在の内在的契機という方向から思惟せられるに止まり、行信的に人間存在そのものの

超越的転換力として証せられるのではないからである。或いはむしろ聖賢の神と合一する立場に立ち、神をもてる人間存在をこれなき人間存在に対立せしめるのが人間学であって、その思想が両存在を一から他に移行せしめるというべきであろう。従って人間学は救済論にまで具体化せられることはない。懺悔道のあくまで具体的主体の自覚たると立場を異にする。

今極く簡単にパスカルの人間学の要点を摘記すれば、その思想の初期においては専ら認識能力の方面が問題として取り上げられ、幾何学的精神に対し、いわゆる繊細の精神が区別せられ、前者に固有の論証的理性の一般的真理に対して、後者の有する内在的了解に対象となる個性価値的なるものが対立せしめられたのであるが、後期に至りいわゆる人間の三段階として人間存在の区別が立てられ、右の幾何学的精神の対象たる知性の秩序としての物質的身体的存在に対し、繊細の精神の了解する内容であった個性的価値的目的論的なる心胸の秩序が高下三段階に分たれ、而して更にいわゆる心胸の秩序の上に慈悲（恩寵）の秩序が置かれて摂理の内容がこれに配当せられた（四六〇）。目的論はなお自然に属し、いわゆる心胸たる繊細の精神、或いはカントでいえば感情の反省判断力の対象たるのであるが、それの超越的根柢として恩寵の秩序を立することは、目的論を摂理に基づかしむるものとして、宗教的立場の独立上、一応当然であるといわなければならぬ。而してパスカルがこの摂理を信ずる能力として「背面思想」pensée de derrière なるものを認め、目的論の立場からは理由付けられぬ、それよりもなお奥に潜在する「効果の理由」raison des effets なるものを洞察把捉する能力としたことは、シュヴァリエなどがパスカルの弁証法と呼んで重視した所に当たり、はなはだ重要なる意味を有すること否定出来ない。

「効果の理由」とは、或る事実の理由付けが正面からは出来ないけれども、その事実を否定すればかえって目的論に反する結果を生ずるので、効果から見て間接にそれに理由付けをすることが出来る場合に、かかる「効果の理由」が存し、それは正面からでなく背面から捉えられる思想として「背面思想」と呼ばれたのである。それが摂理に相当し、目的論よりも高次なるものとして、目的論の如く直接正面からでなく、背面から否定を通じて間接に信ぜられるに由って、恩寵の秩序に対応するとせられた訳であろう。これを弁証法的というのも必ずしも理由無きことではない。パスカルが、人間の無知を知り不幸を知ることが同時に人間の偉大を意味し（三一七）、この逆転が効果の理由として（三二八）、神の摂理に属する（三三八）、これを知る背面思想（三三六）が人間の偉大を成す（四〇三）というのは、一見弁証法的というべきであろう。ところで人間も神を信じこの恩寵の秩序において世界を観想することが出来れば、神無き人間のみじめさを転じて神をもつ人間の偉大に移ることが出来る。その転移の媒介が「思想」と考えられるのである。人口に膾炙（かいしゃ）する、かのいわゆる「考える葦」という観念は、このみじめさを思考し自覚する「思想」に依って、人間が葦の如き弱小から偉大に転ぜられるという意味を表したものにほかならない（三四七）。

しかしそれでは「思想」は果たして実際に人間存在を転換する力を具有するであろうか。この力を具有する「思想」をもつのは、それこそいわゆる智者賢者であって、愚者凡夫ではあり得ないのではないか。まぎれもなく後者たる私は、自己の弱小みじめさを単に「思想」において自覚するのみで偉大に転ずることは出来ない。これ私の凡愚の実証であって、私が哲学的存在に対する資格の放棄を敢てしなけ

ればならなかった理由である。如何にそれが慚愧すべき事であり、またそれを懺悔し告白するのが如何に苦しい事であっても、それは私においては逃れる途のない必然なのである。智者賢者ならぬ私にとっては、「思想」が右の如き転換力を有するということ自身が、智者賢者の理念を構成する当為的思想に止まり現実とはならぬ。それはあくまで自力の当為に属し他力の現成ではない。いわゆる「考える葦」の光栄は、智者賢者に属するものであって、凡愚私の如き者の与るを得ざる所である。清浄において聖者に比せられ、高邁なること賢者智者といわるべき稀世の天才パスカルにおいて、「思想」がかかる光輝を発したのは、当然の事であり、それこそ正に賢智の証左であったのである。これに反しかかる思想を欠き、不信疑惑を脱すること能わざるが、凡愚の特徴である。ここにパスカルの「思想」を人間存在の転換の媒介であるとする考えと、懺悔を絶対転換の媒介であるとする私の主張との間の、立場の相違がある。懺悔は決して単なる「思想」ではない行為である。しかも自力の行為でなくして、行信証の三一的統一の契機としての他力行である。単に自力に内属するものでなく自力と他力との転換媒介において成立する超越的絶対無の現成に属する。だからこそそれは、絶対他力としての自然法爾の実在的転換を成就せしめる契機として行信証せられるのである。それは、パスカルの思想的自覚における如く自我が転換の前後を通じて同一なる自我として生き続けることに成立する自覚ではなくして、自我は放棄せられその存在が否定せられて、しかもその死が復活に転ぜらるるに依り、自力の揚棄他力の現成として転換せらるることに成立する死復活の自覚なのである。その媒介としての懺悔はあくまで他力の現成に必要なる自力の発動である。それに依って絶対は懺悔の媒介主体たる相対と共に自らも悩み、どこまで

も相即共感援助して救済を成就する。その救済の媒介となる点から観れば、懺悔せらるる罪悪も単なる悪に止まらず、かえって恩寵の媒介たる契機である。いわゆる福なる罪といわれ、罪の恵といわれる所以であろう。親鸞が観経所説の王舎城悲劇を叙して、「達多闍世ひろく仁慈をほどこし、弥陀釈尊ふかく素懐をあらはせり」というのも、その意味であると思う。媒介としては悪も善に転ぜられる。煩悩を断ぜずして涅槃の数に入るといわれる所以である。斯くしてパスカルにおける転換は「にも拘わらず」の関係において結合せらるるに止まり、人間は神無くしてはみじめなる「にも拘わらず」、神をもてば偉大であるというに過ぎないが、懺悔の転換においては「の故に」という関係が成立し、例えば人間はそのみじめさ「の故に」神において偉大となるといわれ得るのである。ところで「にも拘わらず」というだけではたとい摂理として「効果の理由」が「背面思想」の形で捉えられるとしても、それは否定的媒介として悪なるものの積極的意味を認めるのではないから、対自的に弁証法的であるとはいうことが出来ぬ、単に即自的に我々の反省に対し弁証法的であると言い得るに過ぎない。しかもかかる即自的反省の立場が実は未だ弁証法を徹底するものでないという意味においては非弁証法的であることも否定せられない。然るにこれに対し「の故に」という懺悔の否定的媒介は、それこそ正に弁証法的といわるべきものなること多言を要しまい。それは絶対無の現成としてあくまで否定を媒介とする絶対媒介にほかならないからである。ここにパスカルの「思想」的転換に対する懺悔の行的転換の立場の相違がある。彼が神を隠されたる神とし（二四二）、知られて知られず、知られずして知られるとするのは（五八六）、一般に人間の二重性を説き（四一七）、不幸と慈悲との相関（四九七、五二七）、真実の宗教に対する虚

偽の宗教の並行（八一七、八一八）、人間の福祉は自己の内にあってしかも自己の外にある関係（四六五、四八五）を主張する如くに、一見弁証法的であるといわれるに拘わらず、なお他力行証の端的とは距離がある。これパスカルの「思想」的自覚やその摂理的「背面思想」を以て、懺悔の他力的転換と同一視する能わざる所以である。

而して右の如き見地から観れば、パスカルが人間存在の最高段階としたいわゆる慈悲恩寵の秩序（階域）なるものも、実は摂理の観念に属する思想的規定であって、懺悔を媒介とする他力的超越的なるものの現成とは同一視せられないといわなければならぬ。それは仏教にいわゆる自力念仏に相当する矛盾概念であると思う。何となれば、恩寵といい念仏というのは概念的には自己の否定、従って自力の否定を意味すべきはずのものである、然るにそれが超越的なる他力の転換に依って媒介せられる空的自己に属するのでなく、自己同一的「思想」に止まる以上は、自己の自力否定が直接に自力に由来するという矛盾に陥るからである。一般に矛盾の行的媒介の主体的自覚でなく無媒介なる矛盾の客観的存在は、概念の統一を破る。従ってかかる矛盾に纏綿せられた概念は、自己否定の弁証法的運動を含み、自らを具体的に弁証法的なるものの否定契機にまで揚棄することを避け得ない。すなわち真に他力的超越的なるいわゆる絶対他力の念仏の懺悔的行的現成に対する契機としてのみ、媒介的にその存在が認められるに止まる。自力聖道門の宗教「思想」は他力浄土門の行信証から観て一般に此の如きものと解せられる。すなわち前者は後者の否定契機として抽象観念に止まると見られる。しかも後者も懺悔の行的媒介を一度喪失して単なる思想観念の、安易にして悲痛苦悩なき立場に安住すれば、たちまち前者の抽象に堕す

ることを免れない。すなわち前者は常に後者の半面を裏付ける否定性なのであって、凡愚も不断に自らを智者賢者と妄想する危険な誘惑に曝される。これ実は我性の根原悪の発現にほかならないのである。ここに宗教における「思想」や観念の疎外性がある。一見それ自身において価値ありと認められる真善美が、かえって救済の媒介契機たる意味を失い、絶対無の媒介としての相対的自立性ならぬ無媒介の絶対的自立性を僭すれば、すなわち虚偽醜悪なる罪障となる所以である。パスカルの「思想」はこれを明らかに自覚するものとしてほとんど懺悔道に一致しながら、しかもなお「思想」の偉大を讃する態度においで自力念仏の矛盾を完全には脱しないといわなければならぬ。その弁証法は絶対無の転換行に成立するものでなく思想の帰一に成立するのである。親鸞の教行信証における三願転入の教説もこれに触れるものではないか。彼自身の長い苦闘を経て達せしめられた他力信心の立場から、翻ってその経過した自力思想の抽象段階を反省し解剖しそれを位置付けるのは、同時に彼の周囲に行われる自力執心の思想に対する批判である。教行信証の末尾なる方便化身土巻は正に此の如き内容を有する。その支柱となるのが三願転入の教説である。それは時代批判であると同時に自督懺悔である。まさに懺悔道の憑拠とすべきものでなければならぬ。宗教と相通ずる哲学にとって重要なる意味を有することはいうまでもあるまい。私は進んでこれに触れなければならぬ。

方便化身土というのは、阿弥陀仏が衆生済度の方索便宜として仮に現した現実世界を謂う。それは教行信証前五巻に細説した他力救済の成就する真仏土の真実浄土なるに対し、衆生の機の多種多様なるに応じて、救済の便宜に従い、絶対の清浄浄土に対する媒介としての相対界に仏が仮に身を現じた結果で

ある。そこに救済の完成に至る前段階が分界せられ関係付けられて、相互の転入媒介が示されることにより、自己の救済過程の反省自覚がなされると同時に、自己の周囲に対する時代批判が行われるわけである。その背景には仏教の歴史哲学に依拠する歴史の時代区分が前提せられることとまず注意に値する。いわゆる正像末の三時これである。正法は仏在世五百年の、機根勝れし時代を意味するから、それは正に聖者賢者の時代と解することが出来る。それに対し像法はその後の一千年間、既に正法失われてただ仏法の似像が行われる時代に相当し、更に末法に至りて爾後一万年仏法滅して濁悪に沈淪する時代が続く。像末法滅の時においては聖者賢者はもはや存在しないのに、その教法たる自力聖道の法門に従って修するが故にそれは時代に適応せず混乱を生ずる。ただ他力念仏の法門のみこの時代に相応する具体性をもち得るのである。その媒介として始めて抽象的なる段階もその方便としての意義を発揮し得るに止まる。大無量寿経に説く阿弥陀如来の立てた救済の誓願四十八の中、第十九願、第二十願がこの抽象的段階に相当するのであって、最高具体的なる第十八願の他力浄土門に対する媒介としてそれぞれに固有の意味が付せられる。然るにそれがこの媒介としての意味を離れて独立自主たらんとするに由って、衆生の濁悪と時代の混乱とが避けられない。就中第十九願は至心発願の願とか修諸功徳の願とか呼ばれて、衆生菩提心を発し諸の功徳を修して仏国に生れんと欲せば、寿終わらん時に臨み仏必ず大衆と共にその人の前に現ぜんと誓う願である。これは正に衆生が自力を以て倫理に励み諸功徳を積んで絶対善の清浄に達しようと欲する自力努力の立場である。もし本来根原悪に繋縛せらるることなき聖者ならば、その発願と共に行う所の功徳皆仏国往生の因となり、いわゆる心の欲する所に従って則を踰えざる清浄心に

は、倫理即解脱の自由が確保せられるわけである。その限り正法の聖者にはこの願の内容がおのずから当てはまるといってよい。聖者は自然のままであるから心の趣くに任せて反省の要もなく、思想すら不必要といわれる。しかし肉身を以て現世に生きる間は、この直接なる自然的清浄にも半面に繋縛への絆しが全然ないとはいわれない。それだから発心の要があり臨終往生の制限が付せられているのである。従ってそれは聖というも、人間である限り、具体的にはむしろ賢者というのが一層適当することは否定せられないであろう。賢者においてはもはや単に個々の善業功徳がそのまま浄土往生の因たるのでなく、諸善の根柢諸徳の本源としての絶対に対する自覚が必要である。これが第二十願の、十方の衆生仏の名号を聞いて念を仏国に係け、諸の徳本を植えて心を至し廻向して仏国土に生まれんと欲わば、誓ってこれを果遂せしめんという願である。もし果遂せずんば仏自ら正覚を取らずと誓ってあるので、果遂の願とも不果遂者の願とも呼ばれ、また至心廻向の願、植諸徳本の願といわれる。ところでこのような思想を以て諸徳の本たる如来を念じ名号を称うるも、自力を以てこれを行ぜんと欲する限り、それは思想観念に止まり、たとえこれを実現する能力あるも賢者はもはや像末濁悪の世には存し得ない。これを知らずして自ら賢者を僭するのは、それこそ自力執心の徒（ともがら）であって、邪正の路に迷うものである。かかる濁世の群萌を救わんとして阿弥陀仏の大悲が、称名念仏の他力行へ衆生を転向せしめるのが、第十八願の誓にほかならない。これを本文のままにいえば、設（たと）い我れ仏を得たらむに、十方の衆生心を至し信楽して我が国に生まれむと欲うて乃至十念せんに、もし生まれずば正覚を取らじ、ただ五逆と正法を誹謗せむをば除く、というのである。これを至心信楽の願、念仏往生の願と称する。かくて第十九願が第二十

願に転入した如く、第二十願は第十八願に転入する。これ三願転入にほかならない。親鸞は観無量寿経を第十九願に、阿弥陀経を第二十願に配当し、而して大無量寿経を第十八願に配した。この経が浄土真宗の所依たる所以である。教行信証前五巻はすなわちこの第十八願の成立する要素を展開して、教は大無量寿経、行は念仏、信は至心信楽、証は往相還相の廻向成就、にあるを示し、以て無量光明無量寿命の真仏土を開顕したものである。それに対し第十九第二十両願の内容と、それらが第十八願へ順次に転入すべき媒介契機たることを明らかにしたのが、化身土巻にほかならない。

そもそも三願の初めに置かれる第十九願の、自力修善の徒に対する臨終往生の願は、臨終という条件にその達成の保証をもつものであろう。諸善業を廻向して浄土に往生せんことを発願するも、それだけでは自力往生は単なる要請に過ぎない。カントのいわゆる完成善の二律背反を免れないのである。衆生のいかなる修善の功徳も、それが自力を恃み自己を直接に肯定主張するものである以上は、絶対無の媒介としてのみ成立すべき否定存在すなわち空有としての往生の因とはなり得ぬ。ただ命終に際し、もはや自力業の不可能なるを自覚し自己放棄に出でしめらるる自己否定性を契機として、往生が約束せられるに止まる。これ臨終現前の願の内容たる所以である。臨終を契機として、衆生が聖者の列に入ると解してもよい。而してそれは自力の諸善業が往生の因たる能わず、ただ念仏のみその因たることを反省し思想するに由って第二十願に転入する。第十九願はその内容上、諸善功徳業を廻向して浄土往生を発願する衆生に係わるが故に、次章に説く三心中の廻向発願心に相当し、未来に関するものと解せらるるが、その誓願成就の条件たる諸善功徳業の無力の自覚としての懺悔が、単に善本徳本としての念仏の思想的

定立という消極的観念性に止まる限り、第二十願の植諸徳本の願、果遂の願以上に出で得ない。それが更に積極的に自力念仏の矛盾概念たることの懺悔に転じ、過去の妄念として至心に転換せらるる限り、第十八願の信心に転入して三願転入を成就するのである。かくて第十九願の臨終往生の誓願が保証する所を、自力修業の衆生自らにおける、極重悪人なりとの懺悔、従って自力の無力に対する随順的絶望、が媒介するならば、第二十願の自力念仏の「思想」を超過して第十八願に達し、自力は他力に転ぜられ自己否定は肯定に転換復興せられて、臨終往生がすなわち懺悔の毎瞬間に成就せられる。これを正定聚の不退転の位に定められるというのである。かくてその懺悔の行に媒介せらるる復活復興（往相廻向）と、その新生の内容たる、絶対者の媒介としてなす所の、無作の作なる自然法爾の行（還相廻向）に即する証とは、第十八願の至心信楽欲生の難思議往生の願を成就せしめる。その限り前者は後者の欠く能わざる否定的媒介として、それと不離相即の関係に立つ。その際過去の諸善功徳が自力に属するものとしては、往生の因たる能わず救済の媒介たり得ざることを自覚すると共に、その自覚を自己の新しき規制としまた他人に対する教誨として思想化するならば、諸善功徳の根本として念仏が往生の因と思念せられることになる。しかしそれだけでは、念仏が真に名号の絶対転換力たる本願に媒介せられた無作の作たるいわゆる不廻向の廻向としての絶対他力の行となるのではない。依然自己の行為として往生の因と思念せられるに止まる。従って明らかに自力の念仏たることを免れない。更に進んでその立場が矛盾を含む無力なるものとして懺悔せられる限り、絶対他力に転ぜられて往生が決定するのである。この転換を条件として往生成就を誓うのが第二十願の難思往生の願たる果遂の願である。それは第十八願の念

仏往生の願の媒介としての果遂を保証する。その至心廻向という条件は、実は過去の懺悔による絶対他力の不廻向の廻向に至って始めて成就するのである。しかし曩にも述べた如く、一度懺悔廻心に依って新生に転換復活せらるるも、その半面は思想の観念的転換（というよりも実は連続）に安住する誘惑が裏付け、従って我々は断えず安易の摂理方便思想に堕する危険に曝されるのである。具体的なる他力念仏の裏面は自力念仏の抽象で張りわたされる。ただ不断の懺悔に依って後者が前者に転ぜらるる限り往生の果遂が保証せられる。これが第二十願の内容である。曩にこれを賢者の自力念仏の「思想」に対当せしめたが、賢者の「思想」は、愚者の懺悔に依って始めて達せしめらるる境地に、自ら既に立脚するのであるから、彼に対しては第二十願が独立して当てはまると考えられるであろう。しかし像末濁悪の時代には、かかる賢智も実際には存在しない。凡愚にしてこれを僭するは、自力執心の倨傲であっていよいよ救いに遠ざかるものである。ただ懺悔に依って自力が他力に転ぜられる限り、「思想」も方便として意味付けられる。第二十願が第十八願に転入すべき理由である。第二十願は論理的発展の順序において第十九願から第十八願に至る中間に立ち、既に前者の自力修善に依る往生の矛盾を超えながら、しかも後者の念仏往生の他力行的媒介に達せず、単に観念的に思想の転換に止まるものとして、なお中間性を脱却しない。しかもこの第二十願は救済において他力に転ぜらるる機の存在規定として、中間に独立の位置を占めるのみならず、むしろ実際においては、かえって第十九願の第十八願に転ぜらるる具体的転換の逆の方向たる疎外態として、絶対他力的超越的なる行の転換が、その行的媒介たる懺悔の悲痛を回避し安易なる念仏の思想に安住する結果、前者から後者へ顚落する状態を意味するものというべき

である。この意味において第二十願は正に自己矛盾的内容を有し、特に否定的弁証法的たるのである。その弁証法的運動は第十八願の具体性にまで達しない限り止むことはない。しかし同時にその具体性の半面は常にこの自己疎外の抽象が裏付けるのであるから、不断の懺悔が行的転換の媒介としてこれを転ずるのでなければ、常に第二十願の自力念仏という自己矛盾的思想に顚落し、その運動は啻に第二十願の内部に止まらずしてこれを超え、第十九願へまで転倒落下することを免れないのである。何となれば、たとい念仏の行といえども、自力に発する限り、実は絶対無の転換たる意味を有せずして、相対の自己肯定となり、自然法爾たる不廻向の廻向でなく自力廻向となるからである。哲学も神学も懺悔の媒介なき直接の思想である限り、一般にいわゆる文化教養が理性の自己満足に止まる如く、個人的自我の自力廻向にほかならない。これは第二十願の第十九願への転倒落下でなくて何であろう。聖道門はすなわち凡愚をこれに陥らしめるものである。自力念仏という思想は、その当為的理念として思惟した「善本徳本の真門」としての念仏という契機を、事実上実現する能わざるものとして否定し喪失して、単に日常行為的現実的なる自力修善の契機にまで逆転的に顚落せしめることを逃れられない。これから救われる途は、不断の懺悔における他力行的転換媒介あるのみである。あたかも次章に説く三心釈において、善導の当為的理念が親鸞に依り懺悔の悲痛自督に転ぜられた関係が、第二十願の当為的思想と第十八願の懺悔的転換との間に存しなければならぬ。しかも懺悔は第二十願が第十八願へ具体化せられる媒介たるに止まらず、かえって第二十願が第十九願まで落ちて第十八願へ帰る循環の媒介ともなる。かかる上下昇降的循環運動において、第二十願の中間性は現実に成立する。その弁証法的性格はこれを単に静的同

一性的に解釈することを許さない、あくまで自己否定的、否定即肯定的二重性を保ち、動的循環性を見失うことを禁ずるのである。ここにその透過の困難なる点がある。これに打ち克つ途は、ただ自ら懺悔の行的転換を不断に行じて、自力を他力に媒介し、後者に転ぜられて前者を揚棄し、以て他力念仏の本願を行信証するほかない。この第十八願を行信証する不断懺悔のエレメントにおいては、第二十願の思想的転換も、その条件たる至心廻向が懺悔の、過去を至心に浄化して現在の信心に帰入せしめるはたらきに媒介せらるるに依り、絶対他力の自然法爾に転ぜられ超越的に実在化せられて、念仏の行的転換となる。これが果遂の願と呼ばれる所以である。果遂の誓の保証は、至心廻向に含意せられる懺悔の清浄化に存するのであって、究極はそれの否定的転換たる他力念仏の、不廻向の廻向を、至心に信楽せしめる第十八願に依ること、臨終往生の願の場合におけると同様である。ただこの場合には第十九願の場合と異なり、否定転換は外から命終というような自然的機縁に依って成立せしめられるのでなく、既に第二十願の思想的媒介の自己矛盾的観念に内在する否定的弁証法に由って内から起発するのであって、自力念仏が念仏の行信証的内容にまで具体化せられ、念仏の他力性が徹底せられることに依って、第十八願への転入が達成せられるのである。すなわちこれは大悲の願力に依るものである。親鸞が果遂之願を以て、ただ大悲の願海に成立するものとなし、自らについて「ひさしく万行諸善の仮門を出でて永く双樹林下の往生（臨終往生）をおはる。善本徳本の真門に廻入してひとへに難思往生の心を発しき（自力往生）。しかるに今特に方便の真門を出でて選択の願海に転入せり。……果遂の誓まことに由あるかな」と告白する所以である。その三願転入の表白文中に、「今特に」というのは、正に自力念仏の含む矛盾に促され、その

無力に絶望せしめられて、懺悔の媒介を行ずる自力の発動を意味するものと解せられる。それは本願の他力に促された自発行為であるから、「今特に」と言ったものであろう。第二十願から第十八願への転入もまた懺悔の行に媒介せられるのである。三願転入は全体として懺悔道に成立するといっても過言ではない。懺悔道なくしてこれを解することは不可能である。これ親鸞の立つ所がすなわち懺悔道なることと疑われないからである。

しかしながらもしも第二十願の内容が、右の如く第十八願の内容の抽象契機として後者の自己疎外たるに止まり、それが単に昇降昂落の循環運動の中間に成立するに過ぎないものであるとするならば、それはどこまでも弁証法的運動の契機として否定揚棄せられるべきものたるに止まり、それ自身に理由をもつ人間存在の自立的なる段階として積極的に意味付けられることは出来ないはずである。実際往相廻向の立場からみればこれが当然なのであって、大経は正にこの立場に立つものである。然るに観経は大経が真実方便の願を超発するに対して方便真実の教を顕彰する。従ってたとい絶対転換たる救済の自体性において大経の所説が真実であり、観経といえどもその隠彰の義においてはこれと一に帰すべきものであるとしても、その顕義においてはこれと異であるとせられるのが当然でなければならぬ。大経においては相対存在はどこまでも絶対無の否定契機として認められるに止まる。これ真実方便といわれる所以であろう。蓋し往相の立場からいえば相対は否定的媒介存在としてのみ存する。その媒介性を方便というのだからである。真実方便とは絶対無の媒介たる限りの空有という意味であろう。信仰は自己の救済を離れては成立しないのであるから、まずこの往相が主として宗教の問題となることは当然である。

しかしながら如来大悲の願が法蔵菩薩因位の修業に媒介せられるとする浄土教の思想そのものが、既に全体として如来廻向の還相性を根柢とするのであって、如来における自己内還相即往相ともいうべき循環性が、衆生の救済における往相即還相というべき事態を成立せしめると考えなければならぬことも否定出来ない。これが大乗仏教本来の特色たる菩薩思想を対自的に展開するものとして、浄土教の具体性を表すものであるといわれるであろう。廻向とは、廻者転也、向者趣也と釈するので、一般に往生のために功徳を振り向ける意である。自力門においては勿論自己の積む所の功徳（行為思想）を往生の因たらしめることを意味し、第十九願第二十願の内容もこれを出でない。然るに他力門においては、自己の行為する所も思想（観念）する所も方向を転ぜられて、如来より衆生へ振り向けられたものとして、第十八願の内容たる信心の対象となり、自己の行為思想も信心の転向せしむる所となり信の契機として他力の媒介とならなければならぬ。かくて廻向は如来大悲の功徳恩寵の衆生救済に向わしめらるるを謂い、衆生はこれを信受して自らは不廻向の立場に立ち、その行思を不廻向の廻向としてただ信の媒介たらしめなければならぬ。その不廻向の廻向として廻向する所が自己の浄土往生のためである面を往相廻向といい、浄土から再び現世に還帰して他の衆生のために教化済度をなす面を還相廻向という。これが二種廻向である。共に如来の他力に由来し、信心に成立することは相違がない。ところで阿弥陀如来の絶対性が、因位の法蔵菩薩の五劫の修業に媒介せられた果位に当たるということは、正に往相即還相なる自己内転換すなわち循環性を意味すべきはずではないか。法蔵菩薩とは、絶対転換としての阿弥陀如来の否定的媒介たる、相対存在としての衆生の、象徴にほかならない。如来の絶対媒介性は絶対還相性とし

て現世衆生界に還帰し、それが衆生の行信を媒介として、往相廻向を成立せしめる。その往相即還相の循環の如来における自己内転換の象徴が法蔵菩薩因位の修業である。而して修業とは過去を未来に転換して、後者における創造発展を、前者の否定転換により媒介することを意味するから、その行的構造において正に懺悔に通ずる。事実上懺悔なくして修業はあり得ない。法蔵菩薩といえども、修業においては不断の懺悔をなさねばならぬのである。その修業というのは、我ら衆生の懺悔の絶対的象徴にほかならぬ。しかもそれが、如来の絶対還相というべき大悲としては、向上即降下、進出即還帰の循環であるから、同時に修業の成就、すなわち懺悔の救済転換を、意味するのである。法蔵菩薩の因位の修業が、衆生の懺悔の超越的根拠と解せられる所以である。道元のいったように、菩薩は自己の度らざる先に他人を度すという事は、時の先後としては不可能であるとしても、本質的論理的に見れば、もと自己の済度ということが自己の否定を意味し、而して自己を他人のために奉げる行為なくして自己の否定は対自的に起こり得ざるものである限り、他人を度すことなくして自己の度ることは不可能であるという意味において、前者が後者に先んずるともいわれないことはない。これは菩薩精神を端的に表すものとしてはなはだ重要なる思想である。しかし禅の如くに思想を斥ける立場は勿論、思想的なる聖道的仏教といえども、浄土教における如くにこの還相関係を対自的に発展せしめた宗門は大乗仏教中にも外にはないであろう。この点から見て二種廻向を始めて説いたといわれる曇鸞の着眼点は真に尊重すべきものといわなければならぬ。彼に対する親鸞の傾倒も当然である。ところでその還相廻向の立場から見るならば、観経が大経と逆に方便真実を説いたとせられるのも重要なる意味がある。これ論理が存在学を、歴史哲

学ないし精神現象学に媒介するという意味を有するからである。存在の弁証法は自らを否定的に現実に媒介する。これが具体的なる論理にほかならない。それは歴史における存在の逆転転換を原理付ける。方便真実とは、歴史の現実に媒介せられる限りの、絶対現実として現象せる絶対無の謂であろう。媒介の交互性という点からいえば両経隠密の義を一にするけれども、顕義においては逆の立場に立つから異であるといわれる訳である。相対の媒介存在は、相対が絶対に対し媒介としてのみ存在するという往相的意味を、自らが他の相対に対し後者の救済の媒介たることにおいて始めて対自的に成就するというのが、還相にほかならない。かくてまた絶対もその絶対還相性を相対の媒介により実現する。阿弥陀如来の絶対還相性は大悲として直接にはたらくのではなくして、釈迦如来その他の諸仏の還相廻向を媒介として実現せられるのである。否徹底的にいえば、阿弥陀如来も単に如来として絶対無に止まるのでなく、特定の有としての阿弥陀仏を媒介として現成した仏である限りは、実は諸仏の一にほかならないのであって、その現成は歴史的因縁に由る還相である。その存在は方便真実に止まり象徴的に過ぎない。法蔵菩薩の因位の修業という如き比喩も、この立場で認められるのである。もしもこのような哲学的解釈を忌避して、あくまで阿弥陀如来の絶対性を直接無媒介に肯定し、その救済活動を衆生の相対的存在の媒介を要せざる一方的能動性と解するならば、浄土真宗は基督教に酷似する有神論となり、神話の樊籠を脱することが出来ない。かくしてそれはもはや絶対宗教の真理を喪失しなければならぬ。これ絶対は絶対他力であり絶対媒介であるからである。而して歴史の現実とは、かように相対と相対との媒介運動が絶対を現成実現する謂にほかならない。すなわち往相即還相が歴史の構造である。このことは仏教の特色

たる絶対があくまで絶対無として、転換媒介そのもの以外にないことを、顕わならしめる極めて重要なる思想である。特にそれが浄土真宗の還相方便の思想において、歴史哲学化ないしヘーゲルの意味において精神現象学化せられたことは、この宗門を仏教中において独自の位置に立たしめるものであって、その限り哲学的に最も具体的なる仏教思想を代表するといわれるわけである。もしそれが右の如く絶対媒介性を喪失して有神論化するならば、もはやその独特なる意義は消滅するほかない。ここに真宗の他力救済門の危険が伏在するといわなければならぬ。西洋思想における如く絶対が存在ないし超存在として有である限りは、相対は単に不完全なる存在として、それの固有なる自立性を絶対に対し積極的に保障し確立することが困難でなければならぬ。これ否定的媒介という規定は、それにおいて絶対媒介にまで徹底せられないからである。しかしこの規定に依らずして相対の対自的存在性は保証せられる途がない。本来相対絶対の関係を、二元論にも相対論にも陥らしめず、また二元と一元とを神秘主義に依って統一しようともせずして、どこまでも具体的媒介の関係において捉えようと欲するならば、どうしても否定的媒介の徹底という絶対弁証法に依るほかないのである。而してここに立脚すれば、絶対は絶対媒介としてあくまで自らの媒介たる相対の自立性対自性を認め、相対をしてそれの相対性すなわち相対と相対との対自的関係において、媒介としての自立性を発揮せしめることを通じてのみ、自らのはたらきなる転換の大非大悲を行ずることが出来るものでなければならぬ。かくて相対が相対に対する還相行を媒介することなしには、絶対が相対を救済に摂取する往相は不可能となる理である。勿論還相において相対が相対に対するというも、単なる相対が他の相対に対するという意味ではない。かくては救済済度

は問題となり得ない。かえって相対が相対に対するは、あくまで絶対の媒介に依るのでなければならぬ。自らが単に絶対の媒介として絶対に奉仕する媒介存在としての自然法爾の行が、絶対の唯一のはたらきなる救済の絶対転換に媒介となり方便となって、無作の作として絶対に奉仕し、以て他の相対に対する絶対の救済作用に自ら媒介となるのである。しかもこの相対の協力参加なくしては絶対の相対に対する救済は不可能である。法蔵菩薩に象徴せられた自己内媒介性が対自化せられたもの、すなわち還相廻向にほかならない。還相廻向は大悲本願そのものの絶対転換性の具体的展開なのである。これが相対的自立性をもつ被媒介的仮現的絶対という意味において、方便真実と呼ばれる所以である。第十九願の仮門が単に仮門に止まり、諸功徳業が臨終の絶対否定を離れて存在すると考えられるならば、それは救済の媒介たることは出来ぬ。かかる存在は未だ方便という意味を有しない。それが絶対無に媒介せられて逆に無の媒介たる空有に転ぜられつつ、かえって反省的に、行的転換の抽象契機としての思想転換に溯源統一せられ、善本徳本としての自力念仏の観念に理念化せられて、他の衆生を済度するための教化的誘導者となり、以て絶対の他力転換の媒介となる限り、果遂の願たる第二十願に転ぜらるるに依って、方便の意味を獲得するのである。方便は仮門でなく真門なのである。これ前者における如く単に存在が否定せられるのでなくして、かえって絶対否定により存在が空有として回復せられ、無の媒介としての相対的自立性が認められるからである。ただ第十八願の念仏往生の往相が絶対真実であるのに対しそれは方便真実たるのである。しかも絶対は絶対転換であり絶対媒介である以上は、それはこの還相的媒介に由ることなしにその大非大悲を行ずることは出来ない。その意味においては往相の絶対真実は還相の方

便真実においてかえって具体化せられ現実化せられるといわれる。如来はもと無始以来の過去における法蔵菩薩の因位の修業を媒介とすることに依って、衆生済度を行うものとせられる。これは既述の如く如来自身の絶対還相性にほかならない。具体的には如来は、仏々相承交讃の協同態そのものを媒介として現実化せられるのである。否、如来はむしろこのいわゆる唯仏与仏の交互媒介態そのものにほかならないというべきであろう。「仏性すなはち如来なり」という親鸞の語は、具体的にはこの意味に解すべきであろう。それは如来が単に仏の抽象的一般性を意味するということではないはずである。さりとて諸仏の交互媒介以外に如来があるのでは勿論ない。それでは「仏性すなわち如来なり」とはいわれぬ。そのように仏と如来と別々に存するのではない。ただ仏が仏に対する平等の交互的関係において如来たるのであり、如来は諸仏の協同態としての対自的仏性にほかならぬのである。一即多、多即一という絶対媒介の具体的関係は正に仏の構造を貫く。諸仏の協同以外に如来はなく、如来の一如統一を外にして唯仏与仏の協同態は成立しない。それだからこそ如来の名号が称名念仏に展開せられるのである。諸仏の交互的咨嗟讃歎が本願の念仏となるのである（第十七諸仏咨嗟の願）。しかも衆生が済度せられ往生において成仏するのであるとするならば、絶対としての如来と衆生すなわち諸仏と相即して、ここに絶対と相対との相即媒介は完全に具体化せられる。往相即還相、還相即往相ということも、かくして往相的にでなく還相的にはいわれる訳である。如来の立場から自己内展開であるものが、衆生の立場からは救済摂取であって、後者の前者に対する媒介性が後者の交互性の平等により実現せられることが、前者の対自的現成である。この二重の交互性が如来の絶対媒介を成立せしめる。その構造はすなわち往相即

還相、還相即往相というべきものでなければならぬ。

もちろん真宗の教義としては、阿弥陀如来を諸仏の多に対する一として立し、往相を還相と引き離して後者に先だつべきものとするのが、救済教としての本義であって、これを単なる論理の媒介により融通することは、異安心として許さないのが当然であるともいわれる。しかし如来と衆生との人格的関係にまで具体化せられた浄土教が、その仏々交讃協同の関係を衆生の方便的媒介性にまで還相せしめ、衆生済度の即自態としての往相を対自態において媒介せられる還相に相即せしめることは必然ではないか。あたかも人格関係が社会関係にまで具体化せられる如きものである。人格は具体的にはただ協同社会においてのみ成立すると同様に、衆生の往生成仏はただ如来の転換に媒介せられたる諸仏衆生の協同態においてのみ可能なのである。転換は転換の項の外に成立することは出来ぬ。絶対転換としての絶対無は、相対有間の転換以外に存するものではない。もしそうであったならば、無でなく絶対でなくして、自ら相対有とならなければならぬからである。相対有はその相対性の故に、絶対無に媒介せられそれ自ら無に転ぜられなければならないと同時に、絶対は転換的無である以上、相対の交互媒介そのものに媒介せられ、相対有をその転換軸として自立せしめながら、それを自立即依他として交互平等に転換せしむることにより、かえって転換軸を無に転じなければならぬのである。かかる相対の交互媒介がかえって対自的に絶対を媒介するのが還相にほかならない。還相の媒介的方便真実は、往相の真実方便の即自態に対する対自態として、自立的具体的意味を有する。観経は一応大経の方便的例説である如く解せられるが、その実例は単なる実例に止まらず、釈迦垂教の方便としての歴史的機縁であって、かえって大経の

存在学を、歴史に媒介すると解せらるべきものである。しかもそのいわゆる精神現象学は、単に意識に現象する精神の現象学たるに止まらず、歴史社会に現成する行的主体の自覚としての現象学の意である。それが方便であるというのは、自立性なきいわゆる手段の意味ではない。絶対無の媒介として無の転換軸たる相対的有の自立性が、しかもあくまで自立即依他として無の現成に止まることを意味するに過ぎない。その具体的展開が還相における方便の交互平等性なのである。三願転入における第二十願に現るる相対の方便的媒介性は、往相における単なる否定的媒介性とは明らかに区別せらるべき転換軸の対他的積極的自立性を有するといわなければならぬ。あたかも弁証法的否定が消滅と保存との両面の相入相即を意味し、而して現実においていずれの契機が或いは顕われ或いは隠れるかは、その場合に応じて区別せらるる、のに似た所がある。これ方便真実が真実方便と対立せしめられる所以である。その時相に配当せられるそれぞれの三契機の順序が、次章に述べる三心釈と三願転入とで相違し逆転するのも、往相は過去既成を主要点とするに対し、還相は未来発展を主とするに由るのであろう。三心釈の三心が過現未の順序に排列せられるのに対して、三願転入が未過現として未来に中心を置く所以である。しかも未来的欲生が過去的懺悔に媒介せらるるに依って、至心を通じ現在の信心に転ぜられるのであって、これにおいてはかえって未来と過去とが転換相入するから、過去の懺悔なくして未来往生は成就しない。懺悔の不断性が往生を果遂せしめる積極的エレメントたるのである。その意味において、果遂の願は還相方便の媒介的発展性を語るものといってよい。三願転入が観経に拠って説かれ、方便化身土巻がこれを枢軸とすることは、方便の積極性を意味するものといわねばならない。それ

は絶対無の対自化として、相対の対他的自立性に成立する。この見地から第十九願の自力諸功徳行も、それが懺悔に媒介せられ第十八願の信心に摂せられて自然法爾の行に転ぜられる限り、如来の絶対還相の内容となる。かくてそれが反省せられて、それら諸善功徳業の本源は念仏にあり、決して単に諸功徳業そのものに存するにあらざる理が思想せられ、而してかかる思想的転換は、それ自ら自力念仏なる概念的矛盾を含むに拘わらず、念仏往生の第十八願の行的転換の抽象契機として懺悔の行に媒介となるように、他の衆生を教化促進する利他の機関となれば、すなわち第二十願の方便真門を形造るに至る。しかも念仏が自力に属する限り、善本徳本というも、依然として自力業に止まり、かえって第十九願の立場を出でない。その他力念仏への転換はただ第二十願に直接に起こるのでなく、第十九願を媒介として自力往生の行為思想を全般的に懺悔するのでなければならぬ。その相対的自立性が懺悔の不断性無限性を成立せしめるのである。かくして第十九願を媒介とする第二十願の内容が還相方便として相対的積極性を承認せられる。これ三願転入が三願を縦の順序に排列してその間に転入を説く所以である。しかしそれはどこまでも往相の絶対転換に媒介せられ、真実方便において方便たる媒介性に転ぜられる限りにおいてのみ相対的自立性が認められるに止まる。故に往相が還相に先だつとせられるのである。それは無における有としてのみ有りといわれるもの、すなわち空的自立存在に止まる。約言すれば、諸行も思想もそのまま直接にではなく、ただ懺悔において絶対無に転ぜられる限り、第十八願の信心に媒介せられて無作の作となり自然法爾となるに依って、還相行の内容となるのである。衆生が無なる絶対転換の軸として他の衆生に対し相対的自立性を認められ、その意味において他の衆生の救済の方便とせられ還

相せしめられるのは、かえってそれが全く相対的であって、自己の選ばれたる優越性を要求し自立性を絶対的に固執する如きことなく、他の如何なる機とも相対平等にして、それにより置換せられかえって他によって転換せらるる完全なる交互性に止まることを自覚するに依る。これは無の軸が同時に自ら無となる唯一の途である。すなわち自立即依他他にほかならない。かくて還相は往相を条件とする。往相は理事無碍に当たり、還相は事々無碍に相当するということも出来るであろう。しかし絶対媒介は後者の重々無尽において始めて完い。事の交互媒介の平等以外に別に理はないのである。そのように、還相の利他行において方便的有が平等の転換媒介に入り即且対自の無を現成するによって、自利の往相は即自態から対自態へ反復せられる。この反復の前に無媒介なる往相があるのではない。その意味においてはかえって還相が往相を媒介するのである。このような媒介の完全なる交互性が絶対媒介にほかならない。これが具体的には、如来の一如なる統一の媒介としての、諸仏の交互咨嗟讃嘆なる協同態と、それに至る道程としての衆生済度の教化の交互性とになるのである。すなわち還相即往相、往相即還相である。この還相の媒介たるは懺悔の往相的転換にほかならない。懺悔の自己転換行によって諸功徳行が雑修の慢心から他力の信心に転ぜられ、また懺悔によって自力念仏の思想が欲生という欲念の立場から他力の信心に転換せられる。ここに第十九願の諸善功徳業を廻向して未来の往生を発願する廻向発願心が、臨終における過去の懺悔を媒介として第十八願の現在の信心（深信）に転ぜられ、また同じその懺悔を媒介にして、第十九願の思想的否定たる第二十願の自力念仏が、過去清浄化の至心を通じて現在の信心（深信）に転ぜられ、未来果遂の願が現在に保証せられるのである。かくて三願は未来の欲生を過去の

懺悔によりて至心の無求無作に転じ、現在の信心において過去と未来とを転換媒介するに依って、縦の転入から現在の信心における横の絶対転換に統一せられる。その結果かえって転入の順序も逆転せられて、三願交互に媒介する。第十九願も単なる仮門に止まらず、第二十願を媒介とする限り方便真門となる。前に見た如く未来と過去とが転換相通するからである。すなわちかくして仮現が方便を通じ真実に転ぜられるのである。その全体を貫く転換媒介が懺悔の行に依ることはもはや明白にして疑いを容れないであろう。カントの実践理性批判において、相対的諸善行為の本源としての絶対的善意志が、断言命法の義務の観念に根拠付けられ、更にそれが根原悪の二律背反に転ぜられて、宗教論の他力救済に至る過程は、行為と観念（思想）と信仰との三者の転入を示したものであって、それは正に三願転入に比すべきものであるが、三願転入の還相観に当たる救済の社会性は、カントの宗教論においては、僅かに悪の恒久的克服のための地上神国建設の提唱に止まり、還相の媒介的具体的論理に比すべきものを見ない（第八章参照）。我々は懺悔道の徹底に依る還相観念の重要性を思わないわけにゆかない。彼の立場との相違ははっきり区別せられる。懺悔道は必ずしも浄土仏教の固有なる形式や伝統に従うものではない。それは懺悔の固有地盤として倫理を要求する点において理性的であり、むしろ基督教の信仰思想に通ずる。しかし浄土真宗の教行信証はその動機において地盤において懺悔道的であり、私の思想を導いたものである。私の懺悔道はこれらのいずれからも大いなる啓発を受けながら、しかもそのいずれでもない独自の性格を有する。それは私の体験思索を通ずる私の性格の発現たるに因るのであって、これを如何ともし難い。私はこの懺悔道哲学において私の懺悔を行うほかないのである。多岐にわたり紆余曲折を

極めてなお言い足らぬものがあり、大切な中心を逸して周辺を繰り返し廻転するというもどかしさを脱することが出来ないのは慚愧の至りであるけれども、愚凡の私にはこれが更に向上の途を進む段階として必然に課せられた業であると思惟する。懺悔道は禅と念仏とを媒介する念仏禅というべき立場であり、基督教の倫理的宗教として弁証法的危機神学に帰趨する方向と、それに対立する神秘主義との間に、行的転換の途を通ずる信証の綜合であると思惟せられる限り、一見懺悔という如き特殊な現象を軸とする行信証が、かえって具体的に普遍なる綜合を成立せしめるということを、私としては信ぜざるを得ないのである。懺悔道の絶対媒介性は他の如何なる親近的思想よりも徹底せるものたらんこと、これ私の念願する所でなければならぬ。

第七章　親鸞の『教行信証』三心釈における懺悔道

私は上において、私のいわゆる懺悔道としての哲学の由来を説き、それに達するまでの私の思想に対し顕著なる影響を及ぼした西洋哲学の諸思想とこれを対決せしめて、それの特色を明らかにしようと努めた。それは勿論懺悔道的に西洋哲学の全体を解釈し直すという如き意図に出たものでなく、むしろそれらの思想から著しき影響を受け従って親近性を有すること大なるが故に、かえってそれらとの相違を明らかにすることが、懺悔道の特色を明らかにするに役立つと信じたものにほかならない。もっとも親近という点からはなお考うべき哲学思想が残されていること否定せられないけれども、今一度にそれを取り上げられないのは私として已むことを得ない。ところで私はこのような西洋哲学に養われた私の哲学思想が、遂に行詰まると同時に、懺悔道の新しき途が私の前に開かれた不可思議なる経験をなすに伴い、従来もかの歎異抄などを通じて多少それに触れながら、しかもその内に入り込む途が閉ざされていた親鸞の他力念仏門が、始めて私に対し開かれた法門となり、而してそれに接近するに従って、それから顕著な教化指導を受け、懺悔道の哲学を推進するに有力なる助けを得るようになった。それには勿論他からの啓蒙や刺戟を受けたこと少々でない。しかしともかく、私をして『教行信証』の核心とも思われるものに触れようとさせたものが懺悔道であったことは、全く私の予想だにしなかった恩恵であって、

如何に感謝しても感謝し切れないものがある。親鸞は私の懺悔道に還相して私を教化し、以て懺悔道を指導推進するのである。懺悔道は実に哲学における浄土真宗の念仏門に比せらるべき他力の哲学にほかならない。あたかも親鸞にとって、釈尊の教と解せられた大無量寿経が、釈尊の還相廻向の表現と考えられたのと軌を一にする。そもそも南都叡山の仏教が宮廷貴族の祈願逃避の専用物に化し去った時に、禅が主として武士階級の安心の道として勃興したのに対し、更に無告の庶民に安心の途を開いたのは他力念仏門である。あたかもヘーゲル哲学に完成を示した独逸（ドイツ）観念論が、専門哲学者のその体系内に身を安んずる象牙の塔に化し去り、科学者にも実際家にも批判指導の用をなさず、浅薄なる実証主義自然主義が彼らを支配した際に、ニーチェの思想がその傾向の中から出てこれを超え、いわゆる価値の顚倒を行い、また現代ハイデッガーが新カント学派や現象学派の平板な理想主義の中から、深い自覚存在の実存主義を発展せしめたのは、禅の自力行道に通ずる所がある。これは賢者智者の哲学としてははなだ尊敬すべきものであること否定出来ない。しかしその精神的貴族主義は到底一般民衆の哲学たることは出来ぬ。私は私の如き凡愚のための哲学として遂に懺悔道に達したのであるが、その絶対批判的行信の道たる点においては、キェルケゴールに通ずる所多く、従って今日同じような傾向をもつバルトの危機神学に共鳴せしめらるる所少なくない。しかし勿論これは神学であって宗教ではない。今日特権階級のために戦争に駆り立てられほとんど生活の途を失わしめらるるに至った無告の民衆に安心を与える宗教が、果たして実際にあるであろうか。親鸞の他力法門は全く庶民の宗教として発生したものであるのに、現在は最も特権的名利主義のはなはだしき宗門に化し去って、ただその形骸を留めるに過ぎないことは現

に我々の見る如くである。私はかつて禅が宗門から解放せらるることの必要なるを説いて、宗門人の怒りを買ったことがあるが、同様の解放の必要なることは念仏門についてもいわなければならぬと信ずる。殊に真宗教義の自由なる研究が、異安心の障壁に妨げられるのは、貴重なる親鸞の思想の解釈と徹底とに対し障碍をなすこと実に大きい。親鸞の思想は徹底的に究明せられ、宗教的要求に従って新しく解釈し直されて、民衆の信仰たるべき思想的根拠を明確にしなければならぬ。それが思想として知識人の要求に応ずるものであり、更に国民否人類の信仰たるに足る深く博き真理を蔵するものなることは、今日特にこれを顧みるべき理由となる。浄土教は仏教の中でも特に基督（キリスト）教国に入り易い所があることは疑いない。その神話的要素も象徴として理解することが比較的容易である。しかも科学思想と矛盾する如き奇蹟なるものを説くことが全くない。もしその核心が次に示す如く懺悔道に存するとするならば、上来述ぶる所の絶対批判の途において、科学と内面的に連関するものである。この事は有神論としての基督教の場合よりも一層多く近代的であるともいえるかも知れない。而して私は親鸞の信仰思想が、一に懺悔道的であり、単に懺悔を一契機とするのでなく、全背景全地盤とするものであるが故に、特に懺悔を説かずして全体に懺悔道の精神が漲（みなぎ）るものであると信ずるのである。この事を教行信証の中心というべき三心釈について示すことにより、懺悔道のためにこれをその指導たらしめたいと思う。

三心釈が教行信証の中心たることは、宗門学者の一般に認める所である。それが何故に然るかといえば、信仰意識の弁証法を展開して、真宗の宗教哲学に路を開いたものであったからである。私はそれが懺悔道的なることを次に示すつもりであるが、もし幸に私の所論がはなはだしく正鵠を逸していないと

するならば、私はそれが今日問題となっている宗教哲学の方法論にも、新しき光を投ずる所があることを信ぜざるを得ないのである。しかもそれは更に同時に哲学そのものの方法論にも貢献することは疑われない。何となれば哲学は宗教と異なり歴史的信仰に立脚するものでなく、理性の学的要求に出発するものではあるけれども、その究極は絶対知を求めるそれの本性上、必然に宗教と通ずる境地に進入せざるを得ず、同時に宗教は上に説いた還相的教化の必要上、思想として信仰を解釈し組織し、以ていわゆる神学を発展することが不可避だからである。ところで宗教哲学において特に哲学の方法の困難が最も顕著に現れるのは、宗教哲学においてこそ超越と内在、絶対と相対の対立的統一が、弁証法的媒介を回避し得ざる緊迫さにおいて要求するからである。哲学も学としては科学と同様に分析論理の同一性的体系を組織すること必然である。しかもそれが、その体系的統一の必要上、絶対性無制約性を要求する以上は、既にカントの理性批判の示した通り、二律背反を避けることが出来ぬ。ここに理性批判が絶対批判に至らざるを得ない理由があるのである。この事は、科学の存立が批判に係わりなく事実として先行すること、カントの無歴史的抽象的科学観の前提する如きものではあり得ず、科学と批判と歴史とが互いに転入媒介して循環的発展をなすほかなきことを意味する。斯くて弁証論がカントの要求する如く仮象の論理として回避せられ得べきものでなく、弁証法として積極的に方法化せられなければならぬ理由がある。この立場においては絶対と相対とが相即し、超越と内在とが転入媒介せられて、哲学そのものに宗教的契機が展開せられる。哲学は一方において科学に入り込むと同時に、他方において自らの内部へ宗教的信仰に入り込まれる。それによって科学と宗教との媒介の位置に哲学が立つのである。カント

が宗教論を理性の限界内で展開しようと欲したのは、それが批判哲学の框(かまち)を破る自己矛盾なること、上に指摘した通りである。宗教哲学は如何にするも宗教の本性上超越に係わり絶対に触れざるを得ぬ。その限りそれは既に自ら宗教的信仰を含まなければならない。すなわち哲学と宗教とが弁証法的に媒介せられることをそれは要求するのである。単に内在の立場に止まる限り宗教の本質は見失われるほかない。いわゆる宗教現象学も理性の限界内における宗教論と同様の矛盾なのである。これは精神現象学さえも免れ得なかった所であることは上に示した通りである。いわんや現代の先験現象学に宗教哲学の方法たる能力なきことは当然でなければならぬ。どうしても行信的に証せらるる超越即内在の媒介的立場がそこには必要なのである。これが懺悔道にほかならない。かかる信仰意識としての懺悔心の、往相的向上的側面と還相的降下的側面とが行的に媒介せられ、斯く絶対還相に媒介せられて往相が可能となるのみならず、更に絶対還相は相対還相に自らを対自化していわゆる還相廻向に展開せられなければならぬという、絶対媒介の具体相が、三心釈において仏教の立場から綿密に分析闡明(せんめい)せられ、無比の深さにおいて解釈せられたのである。いわゆる、煩悩を断ぜずして涅槃の分を得しめる浄土信仰の核心がそこに開示せられ、しかも過現未の三相にわたる信意識の超越的構造が顕わならしめられている。それは正に三一論が基督教神学の中心たるに比せられる、浄土真宗の中心であるといってよい。ところで超越的なる如来の本願が動く端的は、正に懺悔にほかならない。懺悔を通じて本願は衆生の意識に内在的となり、これを転換して絶対還相の媒介とすることにより救済を成就するのである。三心は懺悔意識の媒介的構造である。それは現象学を超えて行信証の立場に、宗教哲学の途を開く懺悔道の仏教的展開にほかなら

ない。それによって懺悔道としての哲学は、内容上多大の教示を受けると同時に、三心釈に対しその背景たり地盤たる懺悔のエレメントを開示することにより、哲学的理解の道を確保する。かかるものとして三心釈の懺悔道的理解を、私は以下に試みようと思うのである。もとより真宗の教義に通ぜず宗学の素養を全く欠く所の私の解釈は、浅薄未熟なるを免れず、更に一層重大なる欠陥として私の他力信仰の薄弱ということが、私の理解を見当違いのものに終わらしめる恐れが大きい。しかし私はそれをも懺悔を通じて宥されるものと信ずるのである。なお三心の時間的構造を三心釈から明確に読み取ったのは、想うに曾我量深氏の卓見であって、私はこれに負う所が少なくない。一般に氏の真宗教義解釈の深さに対する敬意と共に、それに感謝の意を表するものである。私の見る所、氏の解釈が懺悔中心的であるのは、氏の如き宗学の権威から私の懺悔道的解釈が支持せらるる如くに感ぜられて、力強い思いを懐く。

教行信証全六巻の最重点というべきものが信巻の三心釈に存することは、単に私如きものの私見には止まらぬ。善導の三心釈が浄土教の歴史において画期的意義を有するものなることは宗門史家の一般に認める所であるが、その善導の三心釈を観無量寿経の解釈から大無量寿経の念仏往生の本願に転釈し、以て新しき自己の三心釈を展開するに、文章上の無理を犯してまでも前者を自家独特の読み方に転じたのは、全く親鸞の懺悔の要求に由来するものなることは、何人といえども蔽（おお）うことが出来ない。ここに彼の最も深刻なる他力信仰への転換が存することは、客観的事実として承認せらるべき所であると思う。しかも三心釈の問題は、西洋においてアウグスティヌスに端を発し今日の実存哲学において発展の頂上に達した観のある、時間の現象学的自覚存在論的構造分析に対当しつつ、更に一層深き弁証法的事態に

触れる点において、哲学的にそれ自身独立した重要性を保有するものと思われる。否、単に時間論に止まらず一般に西洋の弁証法思想が、三位一体論によって具体化せられ、古代の存在学から現象学へ転ぜらるることによって、主体的方向を取るに至ったことは隠れもない事実であるが、三心釈は正に三一論に相当する重要問題を取り扱い、しかもその内容は後者よりも一層深い弁証法的事態を展開するのである。そのいわゆる深き弁証法的事態なるものが、西洋の自覚存在論の自力主義に終始するか或いは神秘主義に趨（おもむ）くかするよりほかに途のない立場には、現れることが困難なのに対し、三心釈を裏付くる懺悔の他力的転換においては紛れもなく含蓄せられることを見るならば、たとい前述せる如き信仰の教義的解釈の立場の本性上、懺悔の媒介を背景に予想し地盤として潜在せしめるに止まり、対自的にその媒介関係を論理に展開することがないとはいえ、文章の表面からその奥底に潜む秘義を洞察する場合に、それは全く懺悔の弁証法的事態にほかならざることを認めざるを得まい。表面上主題として懺悔の問題を取り扱うことなく（化土巻三品懺悔の箇所以外に）、懺悔の語を索引にさえ見ないところの教行信証が（例えば山辺赤沼両氏共著『教行信証講義』）、しかも内容上全面的に懺悔を素地裏付けとするものなることは疑いを容れない。而してその裏面が表面と接合交流する点を全体の最重点として表面に押出したものが正に三心釈なのである。ここに教行信証の中核を認めるのは当然であろう。

それでは三心釈とは如何なるものであるかというに、それはいうまでもなく観経に、「もし衆生ありて、かの国に生ぜんと願ずるもの、三種の心をおこしてすなはち往生す。なんらかを三とする。一には至誠心、二には深心、三には廻向発願心なり。三心を具するもの必ずかの国に生ず。」という本文があ

るのを善導が解釈したのに端を発する。善導の解釈の旨趣は、曾我氏『伝統と己証』の敷衍に従って、次の如きものというることが出来るであろう。すなわち、凡夫の救済はただ如来の大悲本願に依る。この本願力に一心帰命するのが信心である。然るに信は第一に過去の自己が身口意の三業を修するその行為の誠実清浄に対する信としての至誠心と、第二に現在の自己が心に帰依信憑する所の如来の救済力に対する深厚なる信すなわち深信と、第三に未来の自己が欲願する往生の目的に対する願求の堅実なる信としての廻向発願心、の三契機に分かたれる、この三信が合して一信を形造り、従って三心即一心となる、これ三心が往生の正因たる所以である、というのである。かくて至誠心は過去の行為に対する能修の心に、深心は現在の如来に対する能帰の心に、発願心は未来の往生に対する能求の心に、相当するものとなる。第一の心の対象は所修の行為であり、それに対する能修の心を誠実清浄なるものとして至誠心と名づけ、第二の心の対象は所帰の如来であってそれに対する能帰の心を深信の心として深心という、而して第三の心の対象は所求の目的であり、それに対して能求の心が願求不動の信なるを以て廻向発願心というのである。更に善導の釈文に拠れば、至誠心は真実心の義であって、すなわち虚仮不実の心を起こさず、真実心中に身口意三業の行を起こすを謂う、外に賢善精進の相を現じて内に虚仮を懐くことを得ざれ、貪瞋邪偽奸詐百端にして悪性侵め難く、事蛇蝎に同じきは、三業を起こすといえども名づけて雑毒の善となし、また虚仮の行と名づけ真実の行と名づけず、乃至もし善の三業を起こさば必ず須く真実心中に作すべく、内外明闇を問わず皆須く真実なるべし、という。深心とは上述の如く深く信ずる心をいうのであるが、これに機を信ずる機の深信と法を信ずる法の深信との二種の別がある。機を信ずる

とは、自身は罪悪生死の凡夫にして三界に流転し、出離の縁なきことを信知するをいう。法を信ずるとはまたこれに就人立信と就行立信とを区別して、前者は弥陀釈迦及び諸仏につき決定の深信を立つるの謂、後者は往生の行について決定の信を立て、五種の正行が浄土往生の行たることを深く信ずる謂であるとした。廻向発願心とは所作の一切の善根を廻向し往生を願う心の堅実金剛の如くなるを謂うのである。この三信あって往生は始めて成就する。その一を欠くも往生は不可能とする。善導は浄土教を以て末世濁悪の凡夫たる我々のために特に設けられたる法門となし、如来は我ら衆生が煩悩を具足して日々罪悪を積み重ね現に生死の大海に溺れつつあるを見て黙止するに忍びず、大誓願を起こして浄土を彼岸に建立し弘誓の願船を泛べてこれを接引する、すなわちこの法に依るにあらずんば我らの出離解脱は望み得べからずとなし、深く自らこれを信じて他にもこれを宣布したのである。己を持すること極めて峻厳にして他に対しては慈愛の溢るるものがあったと伝えられる善導が、一方において当時の支那仏教界を風靡した末法思想に深く影響せられると共に、他方において自己の体験上罪悪生死の凡夫、出離の縁なき身なるを感じて、弥陀大悲の本願を信じ、念仏を以て本願と決定したことは、浄土教の発達にいわゆる古今楷定の業を成し、凡夫報土の画期的思想を確立したものとして重要視せられる所以である。わが法然が弥陀本願の素意を悟り、末代無智の凡夫も弥陀の名号を称うれば、かの仏の本願に順ずる故に浄土往生疑い無しという信念に目覚めたのは、善導の観経疏を繙き、「一心に弥陀の名号を専念して行住坐臥時節久近を問はず念々捨てざる者、是を正定の業と名く、彼の仏の願に順ずる故に」という文を見たのに由ると伝えられることを憶えば、浄土教発達史上善導の重要なる位置は明白にして疑いを容れ

る余地がないであろう。

しかしながらそれでは善導の三心釈は明透にして何らの疑問を起こさしめるような困難を含まないものであるかというに、決してそうではない。少し深く考えると、三心の間にも、またそれぞれの一心の内部にも、（これは弁証法的事態の当然の結果として、対外的矛盾は同時に内部的矛盾と同伴相即するに由るのであるが）、矛盾が伏在することが気付かれる。しかもこれらの矛盾は単に概念の調整に依って修正せられ解消せられる如きものではなく、かえって矛盾を底の底まで掘下げて底を割らせ、絶対無における転換媒介に依ってそれがかえって弁証法的統一を形成する所まで深く行的に徹底するほかないものなることが知られる。これが親鸞の進んだ道であって、それにより彼は善導の三心釈を弁証法的に徹底し行信的に打開したのである。懺悔はすなわちこの行信的打開の関鍵にほかならぬ。善導において既に懺悔の精神は強く内に動くこと紛れもないが、なお表面は単に厳粛なる良心の自己反省に止まり当為的要求を脱しなかった。それが更にその要求に堪える能力なき自己存在すなわち罪悪の中核にまで追究せられ、その核心の破れて自己存在そのものの破壊放棄せらるる自己否定を、自ら進んで肯い行ずるのが親鸞の懺悔道である。それは善導の釈が衆生の三心に対する当為的理念を説くものであって、かえって当為に伴う自己の努力を予想する矛盾を含むに対し、親鸞においては逆に、この衆生の自己を向け変えそれに随順せしめることに依って往生に入らしむべき他力としての本願の三心、すなわち如来の自己自身における還相として絶対還相ともいうべきものの往相面として、法蔵菩薩における三心を展開したのである。それは衆生の三心を絶対に転換して無の媒介に転ずるに依って、無における「あれで

もないこれでもない」立場に矛盾を揚棄する。この無に媒介せられるのに懺悔の行が必要なのである。本願の他力的転換力を展開する親鸞の釈は、かえって自己の懺悔を媒介とする所以である。外形上懺悔道に展開せられてはいないが、法蔵菩薩因位修業の思想は、懺悔道の宗教的象徴にほかならない。曇鸞に導かれて観経から大経に遡り、如来における往相面たる法蔵菩薩因位の修業を廻向して懺悔道の超越的根拠たらしめたのは、親鸞自らの懺悔にほかなるまい。正信念仏偈が彼の信仰の精髄たる所以である。彼が法然から出て法然を超え、しかもかえって浄土教の真宗義を確立したのは、念仏の絶対還相に対応する往相面として懺悔道の超越的根拠たる法蔵菩薩因位修業の媒介を捉え、これを大経の本願の対自的展開たらしめたことに存するといってよい。かくてこの念仏正信偈により行巻に媒介せられたる信巻の三心釈は、衆生心の含むその矛盾によって懺悔道を喚起すると同時に、懺悔道において弁証法的内容にまで自己を推進せしめるものと解せられる。その内容が全く親鸞の懺悔の展開なることは当然であるといわなければならぬ。もと善導の釈した三心が観経の所説であり、而して観経の立場は前章に示した如く方便化身の媒介存在の構造を明らかにしたものであって、大経の真実報身の自体的絶対転換の構造を本願の至心信楽欲生の三心に展開するのとは異なる所である。従って観経の三心はあくまで弁証法的に矛盾を含み、その結果自己内に運動を起こして、三心が絶対に媒介せられた綜合統一に達することを意味するのは当然である。その達成を可能ならしめる原動力、根原因由としての絶対転換の媒介統一が大経の三心である。前者は衆生に現実化せられて方便化身となるべき三心の構造として対自的であり、後者は法蔵菩薩の三心として本願そのものの即自且対自なる自体的構造に属する。前者は絶対無として相

対と相対との交互性に現成する所の媒介たる限り、無の転換軸として他の相対的有に対立して対自的行の主体となるために、自立的に存在すべき有としての方便化身の弁証法的構造であり、それに対し後者は前者の絶対否定たる真実報身としての絶対媒介の思弁的構造に相当する。約言すれば、前者の行先(目的因)であって同時に前者がそれへ還帰すべき根原(動力因)たるものが後者である。後者における法蔵菩薩の因位修業を通じて自らを対自化する如来の本願が、前者における衆生の往生の根原であり他力因由である。ただしこの場合に謂う所の他力とは、もちろん自然力の強制でなく、また人格の応答でもない。如来と衆生との間には人格的関係に尽す能わざる超越隔絶がある。絶対と相対との間は有神論における汝と我という如き関係では理解せられるものでない。無と有との間はかかる相対的関係に止まることは出来ぬ。衆生の相対存在は如来の絶対無の媒介としてそれに転ぜられるのである。他力にはたらかれるというも、そのはたらくものは無であり絶対転換であるから、それはただ転換せられる受動の純粋性に現れるだけで、自他の対立はない。もしあらば絶対でなく相対になってしまう。ただ自然法爾として自他を超ゆる絶対への随順が絶対他力である。従ってまた自己が他力の媒介となるというのも、自己が自己に対する他力に協力するという意味ではあり得ない。かえって自でもなく他でもない絶対無としての他力にはたらかれ、自己が自己を失って自然法爾に帰入することが、自己の転換としての行たるのである。この行的媒介がかえって最も根本的なる関係なのであって、その抽象が他の種々なる相対関係となる。絶対媒介こそ最も具体的なる独自の関係の体験にほかならない。法蔵菩薩の因位における修業とはこの転換力の象徴であり、衆生の懺悔的媒介がそれに促され動かされつつ同時にそれを実現す

るものなのである。本来修業とは過去を不断に新たにしてこれを未来に媒介する運動であって、それにより永遠の現在を未来に動化発展実現するものだからである。衆生の懺悔を超越的に根拠付け宗教的に象徴するのが法蔵菩薩の修業である。これを絶対の本源としてその媒介となるのがすなわち衆生の三心にほかならぬ。前者は後者の自体であり本源であると共に、後者の実現すべき媒介を対自的に象徴するものである。法蔵菩薩への如来の限定、すなわちそれへの進出降下は、同時にかえって如来の如来自身への還帰向上であるから、進出即還帰、降下即向上なる自己内循環作用が如来の本願であって、これを南無阿弥陀仏の名号と同一とするのである。法蔵菩薩とは如来の立場より見たる如来の自己限定であって、しかも如来は絶対媒介であるから、自己限定即他者限定であり、従って法蔵菩薩は如来の否定的媒介としての衆生の他者性の絶対否定態にほかならない。衆生は法蔵菩薩の絶対還相に媒介せられる故に、如来に摂取せられ往生が決定するのである。その絶対還相に対応する往相面が法蔵菩薩の因位修業なのである。しかし法蔵菩薩の因位修業を通じて自らを対自化し、衆生の相対存在の交互還相性を媒介とすることによってのみ大悲の絶対転換を実現する如来は、決して単にいわゆる包越的に相対存在を包む無媒介なる超越存在ではない。どこまでも相対を媒介とし、相対と共に動き悩むことにおいて大悲即大非を行ずる絶対媒介なのである。その無なる絶対転換性は、無の軸として方便的に自立せしめられたる相対的有としての衆生の、交互性の平等遍通以外にはない。これ自立即依他として自ら無に転ずるからである。これに由りその媒介的否定面は衆生の懺悔を媒介とし、これを自立即依他の平等交互性において他の衆生済度の転換軸として対自化せしめ、方便として相対的自立性にまで定立する。これがいわゆる

方便化身である。その相対的自立の先後、相対還相の順序が歴史的時間関係にほかならない。而してそれの統体に対する絶対否定的永遠肯定の自体面が、法蔵菩薩の真実報身なのである。衆生の救済に関する限り、前者は後者が往相的なるに対し還相的であるといわれる。しかし如来自身に関していえば、それが法蔵菩薩の因位の修業に自己を対自化し自己内に発展還帰する往相は、既に絶対還相なのであって、これが救済の往相廻向の媒介たる他力の転換力である。その意味で往相即還相である。而して救済における還相廻向は、絶対還相を、相対の媒介を通じて現成せしめ対自化するのである。その故還相即往相となる。相対は相対に対するから相対たるのであって、それを媒介として更に絶対に対する。而して絶対は相対を媒介としこれを通じてのみ、相対にはたらく。この絶対媒介の論理が二種廻向の概念に表されて、救済の構造を具体的に示す。法蔵菩薩と衆生心とは、同一事態を絶対の自体的側面から捉えるか否定的媒介的側面から捉えるか、に従って区別せられるものとして異の対立に立ちながら、しかも同一事態の対立的規定である点から見れば一といわれるのである。観経の三心と大経の三心とは異にして一(例えば『浄土文類鈔』)、一にして異(『唯信鈔文意』)といわれ、両教が顕義において異なるも隠彰において一と解せられた(『教行信証方便化身土巻』)所以である。内外相即の自己内循環たる絶対転換の純粋媒介が、いわゆる廻向の概念として媒介のはたらきをする。ところで親鸞は衆生の往生ただ本願念仏に依って成就し、自己は絶対無の媒介として大悲本願力に転ぜらるる限りにおいてのみ空有として不退の位に住することを信ずる立場から、教行信証の教を大経と宣し、その念仏往生のみ真実報身を得しめるもの、方便化身はそれの媒介としてこれに達せざるものであり、従ってこの立場に立つ観経は方便

門に止まるとした。三心釈においてもその故善導の観経帖疏散善義の解釈を大経本願の三心釈に転じ、両者を一とする見地において解したのである。かくて前者における衆生三心の救済における理想的構造が、後者の法蔵菩薩における本願の対自的構造にまで、あたかも直接生と死復活、表現と象徴、思想と行信、有と無の如き関係において絶対に転換せられ、超越的他力的に媒介せられるのである。これが善導の観経疏における三心を大経の本願における三心に転じた親鸞の三心釈の立場である。

それでは善導の三心釈に如何なる矛盾があって、その弁証法的転換が起こるか。そもそも観経の三心に含まれる弁証法的事態とは如何なるものであるか。まず至誠心と深心との関係を見ると、至誠心は過去の行為に対して内外相応真実清浄なりという自覚を意味すること上述の如くであるが、深信の機に対する信の一面が、自己の「現にこれ罪悪生死の凡夫、出離の縁有ることなし」という自覚を意味することを見るならば、両者が互いに矛盾して相両立せざるものなることは容易に観取せられるであろう。我々は深信の機に対する罪悪深重の自覚を、否定する能わざる実存的事実として肯い、至誠心を以てかかる罪悪の凡夫には実現不可能なる当為的本質であると考えるほかない。しかしこの事実と当為、実存と本質、との矛盾は単に二元的に並立せしめられるものではない。かくては三心即一心たることは出来ぬからである。然らばそのようにあくまで相互に矛盾するものが如何にして統一せられるか。我々はただ実存的事実に徹底的に随順して当為的本質に対する自己の無力不能を懺悔するほかない。而してその懺悔の自己放棄を媒介とする絶対転換が、その不可思議力に依ってなお我々を自己否定から再び自己肯定に転ぜしめ、死から復活せしめて、当為的本質に絶対他力の無作の作を廻向せしめることを体験するによっ

て、懺悔が罪悪深重の凡夫の深信を至誠心の真実に媒介するのである。自力において実現不可能なる至誠心が単なる当為的本質の観念に止まらず、他力の転換力に媒介せられて無作の作なる報謝廻向の行に実現せられるのは、懺悔の媒介に依る絶対転換の不可思議なる本願力に帰する。罪悪深重の凡夫の自力にとり至誠心の不可能なることの懺悔が、同時に他力の廻向に対する随順報謝においてかえってそれの可能となる転換を媒介するのである。この不可思議力においてのみ至誠心と深心とが弁証法的に統一せられる。その統一を裏付ける素地はすなわち懺悔にほかならない。懺悔に裏付けられる限り、自力的に不可能なる至誠心が他力的に媒介せられて、随順報謝の至心に転ぜられるのである。懺悔に媒介せられた限りの絶対転換の本願力に対する随順感謝報恩の行においては、如何に罪悪深重の凡夫の心といえども、その懺悔の裏付けによって不断に洗い浄めらるるが故に真実清浄を保ち得る。過去の所業に対する至誠心は直接無媒介に清浄なるものではなく、不断の懺悔に清めらるるに依ってのみ清浄たり得るのである。善導の至誠心釈における、「外に賢善精進の相を現じて内に虚仮を懐くことを得ざれ、」という当為の要求を、「外に賢善精進の相を現ずるを得ざれ、内に虚仮を懐けばなり、」という懺悔の告白に転読した親鸞の大胆さを見るならば、彼における懺悔の全面的意義を見紛うことは不可能でなければならぬ。法蔵菩薩の修業は、我々衆生の懺悔に対する本源たる願力としてはたらく。この本願力を信ずる親鸞は、かえってこの願力に催されて端的に懺悔を行じ、衆生の立場の否定という方向から三心の理想的構造を明らかにしようとした善導の当為的立場を、超越的に本願へと転じたのである。彼の懺悔は自力の行為ではなくして、本願の絶対他力の自己における現成として、無作の作たる即自的絶対否定行なのである。

それが至心清浄の素地たり得る所以である。

次に深心はその法に対する深信において、廻向発願心と矛盾する。何となれば、廻向発願心は堅実不動の願心の謂であって、自他一切の善を我が未来の往生の目的に廻向せんとするものなることと上述せる如くである。しかしかかる願心が事実として存在するならば、それは如来の願力を信ずる法の深信と撞着して両立しないはずである。何となれば、如来の願力を信ずるとは、他の一切の善を不必要とすることであって、もしそうならば、廻向発願心は全く不要の欲求であり、それは本願力に対する深信を裏切るものだからである。この矛盾撞着を解決する途は、どこまでも法の深信を徹底して往生は如来の本願力にのみ依ることを深く信じ、この本願力に転ぜられたる他力信仰の報謝の廻向として自他一切の善を振り向け往生を希願するに在る。すなわち廻向発願というも、無媒介に自力で廻向発願するのではない。かかるものは既にその無力にして動揺破壊を免れざるものなることが明らかにせられている。本来無求の人としての仏たらんことを求めるという自己矛盾が、直接なる自力の廻向発願というものを不可能ならしめずにはおかない。ただ法の深信に媒介せられこれに支えられたる願心のみ、かえって本願により絶対に否定せられたる、いわば不願の願、無求の求として堅実不動なることが出来るのである。親鸞が願往生心すなわち欲生について、「次に欲生といふは則ち是れ如来諸有の群生を招喚したまふ勅命なり。即ち真実信楽を以て欲生の体とするなり。誠に是れ大小凡聖定散自力の廻向にあらず。故に不廻向と名づくるなり」という所以である。ところで法の深信は、曩(さき)に至誠心が単なる自力において実現せられることの不可能なるに拘わらず、他力の転換に媒介せられて無作の作なる報謝の行に実現せられることを

見た如く、かえって自己の罪悪深重にして常没流転、出離の縁あることなきを信ずる機の深信を媒介とするに依ってのみ成立するものである。従ってそれは機の深信を裏付ける懺悔に媒介せられるのでなければならぬ。廻向発願心もかくて至誠心と同じく懺悔に媒介せられて始めて可能となる。懺悔に依って開かれる深信が至誠心をも廻向発願心をも可能ならしめるのである。両者が深信と矛盾しながらかえってそれと弁証法的に統一せられるのは、その転換媒介を懺悔が裏付けるのに依る。而してこのように至誠心と廻向発願心とが共に深心に弁証法的に媒介せられることを認めると同時に、第三に至誠心と廻向発願心とが更に弁証法的統一を形造ることをも、承認しなければならなくなる。この二つがあたかも過去と未来との間に避くべからざる矛盾がある如く、本来矛盾をその間に含むことは容易に観取せられるであろう。何となれば、至誠心において過去の諸業の清浄を信ずる者は、既にその過去の諸業の持続延長が往生を結果するから、未来に向かって発願し廻向する余地がないはずであり、未来に向かって往生を欲願してこの目的に諸善を廻向する廻向発願心が必要であるということは、過去における至誠心の不成立を意味するからである。過去の同一性的持続と未来の創造的転換とは、直接には撞着して相両立するものでない。それが両立するのは、現在において両者が転換的に媒介せられ、過去は持続しながら自性を固執するのでなく、かえって未来に向かって発動する現在の媒介として不断にその意味を新たにするために懺悔において自己を転換せしめ、それに対し未来は無媒介に新しき内容を創造するのでなく、常に過去の限定をその否定的媒介となし、これに随順することにより、かえって過去をより深き根柢から新たにする絶対無の転換において創造を成すによって、過去でも未来でもなくしてしかも否定的に両

者を生かし、相互転換的にこれを統一する現在の絶対転換性としての超越的統一により、両者が媒介結合せられるからである。すなわち至誠心と廻向発願心とは直接には両立せずしてしかも深心を媒介として、それぞれこれに於て否定転換せられることにより結合統一せられるのである。三心は斯くの如くにして否定的弁証法的に統一せられる。懺悔によって過去が否定せられながらその絶対受動性において無作法爾に転換せられ、死につつ生かされて生きる立場へ復活せしめられるのが救済であるから、この転換において廻向発願心はかえって不廻向として成就し往生は決定するのである。未来の往生は懺悔の媒介により、既に過去の転換の内にその行先として含まれるのであり、未来の絶対転換的復活を離れて過去の絶対無に依る否定転換は成立することは出来ぬ。未来に媒介せられることにより過去は絶対に転換せられるのであって、過去の否定転換たる懺悔は同時に未来の往生決定たる救済の媒介たるのである。すなわち過去と未来との転換相入に依る媒介統一としての現在の永遠現成は、懺悔の行に成立するといわなければならぬ。その行の信に対自化せられ、超越的なる絶対と自己との間の絶対転換として自覚せられた意識が、深心にほかならないから、それが三心の統一的中心になるわけである。しかもその統一作用が、深心の自己否定的なる機の深信と、その絶対肯定的なる法の深信との、いわゆる二種深信の交互媒介性に成立すること今見た如くなるは、更に進んで深信そのものの否定的弁証法的内部構造を示すものとして、重要視せられなければならぬ。三心の相互間に三個の矛盾が存し、而してそれが弁証法的に媒介せられるのは、深心の統一に依ることは上に見た如くであるが、しかしその統一の中心たる深心そのものが更に二種深信の対立を含み、その両者をそれぞれ別に立てれば無媒介になり、かえってそれ

が如何にして成立するかを理解し得べからざるものとなるのである。実は罪悪深重にして出離の縁なきを自覚する機の深信が、大悲本願の法の深信に促されそれに支えられるのであると同時に、法の深信は機の深信と相即するのでなければ深信とはならぬ、その間は懺悔の転換が媒介するのであって、深信の二種が動的弁証法的統一を形造るのは、正に懺悔の裏付けに依るのである。懺悔に依って二種深信は統一せられて始めて真に弁証法的になるものとなる。その原動力であり根原因由である本願の信楽は、正に懺悔を通じて現成する。同時に懺悔は本願の信楽に超越的に媒介せらるるに依って可能となるものと信ぜられる。親鸞は信楽について、「次に信楽といふは則ち是れ如来の満足大悲円融無碍の信心海なり。この故に疑蓋間雑あることなし。かかるが故に信楽と名く。即ち利他廻向の至心を以て信楽の体とするなり。然るに無始より已来、一切群生海、無明海に流転し、諸有輪に沈迷し衆苦輪に繫縛せられて清浄の信楽なし。法爾として真実の信楽なし。こゝを以て無上の功徳値遇し難く、最勝の浄信獲得し難し。一切凡小一切時の中に貪愛の心常に能く善心を汚し、瞋憎の心常に能く法財を焼く。急作急修して頭燃をはらふが如くすれども、衆て雑毒雑修の善と名く。亦虚仮諂偽の行と名く。真実の業と名けざるなり。此虚仮雑毒の善を以て無量光明土に生れんと欲す。これ必ず不可なり。何を以ての故に、正しく如来菩薩の行を行じたまひし時、三業の所修乃至一念一刹那も疑蓋雑はることなし。斯心は即ち如来の大悲心なるが故に必ず報土の正因となる。如来苦悩の群生海を悲憐して無碍広大の浄信を以て諸有海に廻施したまへり。これを利他真実の信心と名く」と言っている。ここにおいては善導が二種の深信として並立せしめたものが明白に相入転換の媒介において統一せられ、その統一の因由根原としての如来の超越的

なる絶対転換力が法蔵菩薩の行業において還相せられて、衆生の懺悔における転換を他力的に成立せしめることが、親鸞自らの逼迫せる懺悔を通じて語られているのである。その語調の急激悲痛なることは、親鸞の懺悔の如何に真実にして痛切に緊迫せるものであったかを示して余す所がない。他力に乗托する信心に易行道が成立するといえば、一見それは安易無苦なるものの如くにも感ぜられるけれども、親鸞の文に漲る絶望的というべき悲歎は、如何に信心が痛切真実なる懺悔を通じてのみ成立するものなるかを明瞭に示す。これは自力念仏の理念の思想における如く諸功徳業の本源としての如来の転換力を、単に自己の善本徳本として肯定し思惟することを意味しない。かかる理念の思惟、当為の観念は、それが如何に純粋なるも、所詮は自己に属し、自己の生の連続の上で成立するものであって、生の否定としての自己放棄、自己に対する絶望より自己の存在性を擲ち捨てる死、を媒介とするものではない。（いうまでもないがここにいわゆる死は、自殺を意味しない。自殺は普通に我意の否定ではなく肯定であるから、今いう意味においては生に属し死に属さないのである。ここに謂う死は、いわゆる死と生とに拘わらざる自己性の否定、全く随順的なる純粋受動態における、生の放棄を意味する。）それはどこまでも自己本位なる方向の維持であって、その向け換えを意味しない。そこではまだいわゆる転換は決して積極的には起こらないのである。であるから如何に精神が当為理念に接近し、その極それに一致することが起こると仮定しても、なおそれは真実の信楽とはいわれない。依然として雑修に属する。だからいわゆる理想主義に最後の安心はないのである。ただ懺悔において法蔵菩薩の絶対還相行に転ぜられ、自己が逆転的に向け換えられ、死が生の原理となり、無が有の根原であることが行信証せられて如来の悲願

に摂せられる限り、始めて真実の信楽に与らしめられる。それが真に具体的に統一せられた深心にほかならない。その媒介たるもの、懺悔の行をおいて他には求められぬ。前に述べた意味において無限なるエレメントとしての懺悔の不断進展のみ、死における生の絶対否定として、相対存在を無の媒介を転ずるが故に、往相廻向を成立せしめるのである。親鸞の他力信心は底を知らぬ深刻の懺悔に裏付けらるるに依って成立する。彼が法蔵菩薩の絶対還相廻向に転ぜらるるに依って能く如来救済の往相廻向に与らしめられるのも、往相即還相的に還相の思想が、往相の行に相即する所の懺悔の媒介に依る。懺悔は行即思なる自己突破の行として、往相即還相の如来の絶対転換に媒介となるのである。如来大悲の絶対還相に対応する往相面としての法蔵菩薩の本願的契機に廻向せられた信楽において、衆生心が転ぜられるのは、決してただ思想観念としての深信の理念に指導せられることを意味しない。それは懺悔における自己放棄の転換的肯定、すなわち死復活に依る自己の向け換え、逆転転換でなければならぬ。親鸞の信楽に関する文章を裏付ける、否表面にまで溢れ漲る悲痛の懺悔は、彼の三心釈が善導の理念的思想を超えて、これを懺悔の告白に転じ、行的に媒介せられたる三心の、絶対還相面としての法蔵菩薩の三心を語るものなること、もはや疑いを容れる余地はないであろう。彼の曇鸞に対する傾倒はこれを裏書するといわれる。その説く二種深心が対外的には至誠心と廻向発願心とにそれぞれ否定的に対立しながら、かえって互いに相即する関係は、既に上に見た所である。それらを通じて三心の全体が懺悔の転換媒介に裏付けらるるに依って、能く三心即一心の統一を保つことは、今や明瞭になったと思う。親鸞が善導の至誠心釈を転読して、善導釈の当為理念の要求を、懺悔の行的転換に翻したことは、実に三心（三信）

の内面的弁証法的関係と、更にそれの超越即内在的転換媒介とを、確証したものである。法然以来善導の観経疏を主たる所依とした浄土教を、曇鸞に導かれて大経の本願思想にまで他力信仰として徹底することにより、親鸞の浄土真宗が発展したものとするならば、懺悔道こそ正に浄土真宗の立宗の根本であるといわなければならぬ。

しかのみならず更に進んで考えると、浄土真宗の全体を成立せしめる行信証の三契機がまた三心に対応連関するのであって、その根本的統一を成立せしめるものは懺悔にほかならないといわれる。何となれば、行は至心の成立すべき過去懺悔の行を意味し、信は現在における信心の信にほかならず、而して証は未来の欲生心に相当するものだからである。固より浄土教の他力念仏門においては、行は称名念仏を意味する。すなわちそれは如来の名号たる南無阿弥陀仏の六字に表され、諸仏咨嗟の成就に円現する如来の大悲本願を象徴して、絶対媒介における、如来と衆生との間の招喚と随順との人格的交互関係を表号する。それが両者間の転換交流を廻向において成就せしめる絶対転換力を具有するものと信ぜられ、この名号を称揚讃歎することが称名念仏なる行とせられるのである。その内容は名号の象徴する本願の絶対他力にはたらかれる転換にほかならない。しかも絶対他力とは上にもいったように、能動者なき純粋受動の謂であるから、絶対他力の行たる念仏は、まず何よりも先に、衆生の否定転換たる懺悔に媒介せられるのでなければなるまい。然らざればこれを衆生の口称念仏の行に現成すると定めても、それには種々の困難を免れることが出来なくはないか。現に『安心決定鈔』には、「念仏といふは必しも口に南無阿弥陀仏と唱ふるのみにあらず。阿弥陀仏の功徳われらが南無の機に於て十劫正覚の刹那より成じ

いりたまひけるものをといふ信心の起るを念仏といふなり。さてこの領解をことはりあらせば南無阿弥陀仏といふにてあるなり。……領解の信心をことばにあらはす故に南無阿弥陀仏の六字をよくこゝろうるを三心といふなり」といっている。もしも親鸞の広略二本に現れた尊号真像銘文中の善導の銘にいう如く、南無阿弥陀仏の六字を唱える称仏六字が、即嘆仏として現在の信楽と、即発願廻向として未来の欲生とであると同時に、すなわち懺悔であって、すなわち無始より以来の過去の罪業を懺悔することになるとするならば、名号の還相展開たる称名は、懺悔の行に裏付けらるるほかないわけである。その限りそれは完全に懺悔道に一致する。私はこの点から、親鸞の信仰教説が懺悔道を核心とすることを信ずるものである。しかし彼の教説が法然門下の他の有力なる教派に対立して浄土教の真宗義を発揚しようとしたものなることも、歴史の事実である。浄土教の発展を通じて称名念仏に関し異論の存するは、否定出来ない所である。この点に関しては更に宗門学者の教を期待せざるを得ない。而してその行が本願に対する信に先だち、行信という統一を形造ることが、浄土教の特色として、他宗における信行の順序と反することが注意せられ、更に念仏は浄土真宗において祈願を意味せず報謝を意味することがその特色とせられているが、しかしそれ等の特色は、我々に対しての体験の先後の関係に成立するのではなく、本願力廻向のそれ自体における因由の形而上学的存在関係に、成立するというのでなければならぬ。何となれば、我々にとっては救済の証なくして称揚讃歎報謝の行はあり得ず、また証の萌（きざ）し全くなくして本願への信は成立しないのみならず、かかる行が信に先だつことも無媒介にしては解すべからざることだからである。むしろ我々の宗教意識においては、念仏は未来的願生心の現成たる往生祈念に端を発し、

過去懺悔の至誠心に転換せられて不願の願となり、以て現在における随順の深心を成立せしめ、その往生決定の信は感謝から更に報恩の行に発展する。この報謝の行において救済は完結を告げるのであって、他の衆生の済度における如来の絶対無の転換行に、自ら媒介となりそれに協力する還相廻向において、自己の救済が完全に証せられる。従って行信証の三者は互いに転入して三一的統一を形造るといわなければならぬ。ただ救済の本願力を、教を通じて信ずる場合に、その自体的構造が上述の如き秩序を保つことを認め得るに過ぎない。親鸞が歎異抄に法然の教に対する絶対の信頼を披瀝せる如き立場において、かようなそれ自体における先後が成り立つのである。否、浄土教の全体が無始劫来の教の伝統の上に展開せられることは、教行信証の内容と構造とが明らかに示す所である。しかしこれは直ちに以て、どこまでも他即自の立場で自己の体験自証の媒介を重んじなければならぬ哲学の立場とするわけにはゆかぬ。固より伝統が己証に媒介せられなければならぬことは、宗教の場合においてもその思想的発展の関する限り同様である。しかし宗教的信仰そのものの立場ではどこまでも教の優先が認められること、教の批判的解釈から出発して自証を主とする所の哲学におけるとは正反対である。哲学においては「我々に対し先」なるものから「自体的に先」なるものへ溯るのである。ただその場合に、哲学の立場を無媒介に肯定主張する自力主義においては、かえって哲学の絶対自力性は貫徹を保証せられない。相対者としての我々に、自体的なる絶対へ溯源合一する途は我々の方からは通じていないからである。それはかえって反対に、直接なる自力的哲学に対する絶対批判の随順的絶望と懺悔とを通じて確保せられるほかないという行信証が、懺悔道を特色付けるのである。哲学そのものが弁証法をそれの成立の根源に含むとい

わねばならぬ所以である。そのような立場に立って見ると、哲学的自覚の媒介は、かえって直接に教の伝統に対する批判から自律的理性活動として発足したところの自力自主の哲学そのもの、に対する絶望的懺悔の行以外にはないことを認めなければならぬ。過去に対する行は懺悔あるのみである。而してその懺悔が不可思議の絶対転換力に媒介せられてかえって自己否定から肯定へと転ぜられ、死から生へ復活せしめられる、その復活的生において、一度絶望的に不可能とせられ放棄せられた哲学思想及びその他の文化的当為的行為が再び取り揚げられ、今や自力の当為としてでなく、他力の廻向として自己に転ぜられ、無作の作として自然法爾に行ぜられることを自証するのである。これが三心における廻向発願心に相当する報謝として自証せられるものなることは、曩に見た如くである。この証は懺悔の行に媒介せられ、後者の過去が前者の未来に媒介として転ぜられるのに依って、かえって未来の往生決定が過去の懺悔転換に含蓄せられたものとなり、前者の転換相入の絶対他力的自覚に現在の信が成立するのである。明証なくして信ずるのが真の信であるとはいえ、我々にとっては証の萌し全くなくして信は動くことは出来ぬ。未来の決定に依って過去は転換の方向を現在に示現する。現在は過去と未来との転換媒介によって始めて対自的に成立するのである。すなわち信は行と証との媒介に成立するというべきである。或いは論理的にいうならば、過去は特殊であり、それが懺悔の行に媒介せられて未来的証の個別に転ずるのは、判断の原始分割に比すべき否定的転換である。その結果普遍たる現在の綜合が、永遠の動的自覚として成立する。これが超越と内在との転換媒介たる信にほかならない。その即自的なる裏付けは懺悔の行であるといわなければならぬ。ヘーゲルが「一切は判断である」と言うに対して、私は「一切は

懺悔である」といいたい。それは或いははなはだ奇異に聞こえるかも知れないけれども、一切のものが懺悔により現成する無の象徴なることを思えば、決して不思議ではないはずである。判断といえども、ヘーゲルにおける如く推論に媒介せられて理性の統一を破ることがないとせられる限り、観念論の立場を脱することが出来ず、理性主義に限局せられて、根原悪を否定契機とする自由にまで具体化せらるる能わざることは、既に我々の上に見た所である。原始分割の決断が一切個物成立の原理であるとするならば、同時にそれは無の媒介として随順的自由に転ぜられるのでなければならぬ。それは懺悔にほかならない。懺悔に裏付けらるる判断のみ、一切のものたり得る。従って一切は懺悔であるということも出来るのである。懺悔の中には、その否定契機として判断は当然に含まれるのだからである。存在とは懺悔的転換の項を謂う。それの知は信に拠るのである。而してその信の対象たる本願力が、教に伝統せられたる諸仏称揚咨嗟の対自的行に媒介せられ、行信として往相廻向を形造り、以て還相廻向の証に先だつというのが、救済の自体的順序にほかならない。しかしそれはどこまでも我々の自覚に対する順序を逆にしてしかもこれと転換的に媒介せられることが、存在と意識との関係の要求する所であり、教と証との連関であるという意味でなければならぬ。行信証は我々に対する自証の秩序において、懺悔の行と報謝的無作の作における復活転換の証との相入媒介統一として、本願に対する信を綜合的に成立せしめるのである。化身土巻における三願転入が方便化身の自立性において、衆生心の三契機の発展的転入を展開する場合には、未来過去現在の順序をとり、三心釈の真実報身における過現未の順序を逆にした所があるのは、そのためと解せられる。しかもいずれにおいても過去の自己転換が時相の根基をなすこと

は、懺悔が行信証の媒介たることを明らかに示すものといってよい。単なる願の自体的構造としての往相でなく、対自的還相的に衆生心と媒介せられながら、しかも超越的絶対無の現成として衆生心を転換するもの、懺悔の媒介行以外にはない。教行信証の全体系が懺悔の即自的行を裏付けとして成立するということはもはや疑う余地があるまい。もと救済は単なる一時の信仰によって達成せられるものでなく、不断の懺悔によって裏付けられたる信仰においてのみ成立すること、否定し難き事実である。或いはこの事実を承認せざるを得ないのが愚者であり凡夫であって、この事実を承認するに及ばない人が智者であり賢者であるというべきでもあろう。我々はもちろん、自己の愚者であり凡夫であることを理由にして、智者賢者の存在を否定する如きことを許されるものではない。しかもかかる驕慢妄断をも敢てしようとする傾向の我が内に伏在するが故にこそ、懺悔の不断なる行が必要なのである。私はただあくまでかような底知れぬ自己の無智無慙を懺悔すると同時に、他の賢善を素直に承認しなければならぬ。これに由って智者賢者が懺悔すべき悪なく煩悩なきに依り悟道に安住するが如くに、愚者たり凡夫たる私も、その凡愚無智のままに、煩悩を断ぜずして涅槃の分を得ることを信ぜしめられるのである。この懺悔における転換の不可思議が弥陀の大悲本願力にほかならない。「一切の群生海無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで穢悪汚染にして清浄の心無し、虚仮諂偽にして真実の心なし。是を以て如来一切苦悩の衆生海を悲憫して不可思議兆載永劫において菩薩の行を行じたまひしとき、三業の所修一念一刹那も清浄ならざることなし、真心ならざることなし。如来清浄の真心を以て円融無礙不可思議不可称不可説の至徳を成就したまへり。如来の至心を以て諸有の一切煩悩悪業邪智の群生海に廻施したまへり。則ちこ

れ利他の真心を彰はす、かるが故に疑蓋まじはることなし。この至心は則ちこれ至徳の尊号をその体と為せるなり、」という所以である。このような利他真実の大悲心が廻向せられあるによりて、現実における煩悩悪趣は横超せられ往生涅槃が約束せられる。「常没の凡夫人願力の廻向によりて真実の功徳をきゝ無上の信心をうればすなはち大慶喜を得不退転を得。煩悩を断ぜしめずしてすみやかに大涅槃を証す」（『浄土文類聚鈔』）、という救済の不可思議は、正に懺悔と相表裏するのである。そもそも懺悔そのものが固より単なる相対者の自力の能くする所ではあり得ない。何となれば、それは自己の存在否定、自己放棄を意味するからである。ただ絶対者の絶対転換力に促されその媒介としてこれに従う随順においてのみ、それは可能となるのである。すなわち懺悔は既に他力の廻向に媒介せられたものと信ぜられるのである。懺悔を媒介として現成せらるべき至誠心の絶対他力面たる本願の至心は、「尊号をその体とす」と規定せられた所以である。しかしまた懺悔なくして他力の信仰が開かれるのでもない。浄土門においては聖道門におけると異なり、信が行に先んずるのでなくして行が信に先だつといういわゆる行信の道が、その特色をなすこと曩にも触れた所であるが、しかし称名念仏の対自的行が信に先だつことは問題があるのではないかと思われることも、既に上に述べた如くである。それに反し懺悔の即自的行が信に先だつことは、自力を空じそれを自己否定せしめて他力の媒介たらしむるために必要なること疑を容れない。懺悔の媒介なくして他力の信は成立する地盤がないはずである。自体的に先なるは名号に媒介せられる本願の信であるとしても、我々に対して先なるは懺悔なのである。すなわち、本願に促されて生起する懺悔が、我らにおいて他力信仰を展開する。往相は単に還相に先行するのでなく、同時に

法蔵菩薩の因位修業に対応する絶対還相としての後者に媒介せられるのである。両者は懺悔の行において行即信、信即行の関係に媒介現成せしめられる。浄土宗はすなわち懺悔法門であるというも過言ではないであろう。既に親鸞に先だち法然が善導の観経疏に念仏の法門を感得したのが、「自己の無智は仏心大悲を証明し、自己の無能は念仏往生を証明す」という懺悔的立場においてであった。浄土門は懺悔道的に、自己の無力を自覚し自力の能く為す所なきを肯って自己放棄を行う者に対し、始めて開かれるのである。而して竜樹以下大乗仏教の祖師がほとんど皆一致して、浄土易行の契機をその教義に含ましむることを見るならば、むしろ聖道門と浄土門とは仏教の二つの別々に対立する法門であるといわんよりも、前者は無媒介に一般的なる理の立場から、絶対と相対との対立的合一を存在学乃至現象学として展開するに止まるに対し、後者は自己との媒介に於て救済論的実存主義的に個の事的立場から、絶対相対の転換相入を行信証するものというべきであろう。従って前者の理を悟得して解脱するはただ智者賢者の能くする所、その教理は智者賢者の自覚内容に止まる。愚者凡夫の与り得る所ではないのである。愚者たり凡夫たることを自覚せしめられて本願の転換力を信ずるは、ただ後者の他力易行門においてのみ可能となる。これその信は、いわゆる「如来よりたまわりたる信心」だからである。救済はかくて懺悔を媒介として成立する。浄土易行門は救済と懺悔との表裏相転換して、相互に協力促進する媒介関係を内容とするのである。宗教としては当然後者を一層具体的としなければならぬ。前者は後者の抽象的側面の哲学的発展に過ぎない。何となれば、前者は、後者の立場において懺悔に媒介せられた救済に摂取せられたる者が、他力に随順してその絶対転換の媒介としてのみ自己が復活転生せしめらるるを自覚

し、ただその他力の否定的媒介としての報謝の還相行において自己の生を肯い、自己を放ち忘れてこれを他力に献げ、報謝的に無作の作において自然法爾に生くる限り、前者における如く直接無媒介にでなく、否定的媒介的に実現する所だからである。聖道門の展開する諦悟の内容は、浄土門の信証する救済の転換的構造を、懺悔の死復活的媒介なしに非実存的観念的に、理の一般的立場から規定したものにほかならない。そこでは無というも無の観念に止まるから、かえって実存的には有に過ぎなくなる。従って絶対も相対に対立する一の相対に堕せざるを得ない。而して絶対のもつ超越性は、それが全く相対を排除してこれと対立しかえって自ら相対に堕する限り、相対と同様に観念として内在的とならざるを得ない。超越と内在との転換相入としての行は、そこには成立たないのであって、一切が理観に帰する。しかも斯く絶対が相対に対し、それと単に対立するに止まるとせられるところの理の立場は、絶対の絶対性が具体的に媒介せられることを要求せずんば止まない結果、必然に絶対否定を経て事の個的実存の立場に転ぜられざるを得ぬ。これ浄土門が仏教発達の頂点を意味する所以である。斯く考えると懺悔道は仏教全体の具体的原理であるといっても過言ではないはずである。而して哲学が凡愚私の如き者にとって懺悔道においてより外に可能なる道がないとするならば、懺悔門としての浄土仏教が、哲学に対し特に指導的意味を有するのも当然といわれるであろう。これはもちろん仏教でなければかかる意味をもつものが全然あり得ないということではない。かえって上に論じた如く、西洋の宗教哲学においても、我々は懺悔道が指導的意味を有することを既に見たのである。ただその際示した如く、それにおいては、浄土仏教における如く懺悔道が徹底せられ難い。その事が正に西洋思想の特色と限界とを形造る。而して

西洋哲学に養われた私が、今や浄土仏教にその行詰まりを打開すべき意味を見出すのも、歴史的事実にほかならない。懺悔道は斯くしてここに実存的基盤を獲得する。親鸞はその書き遺した教行信証において還相し、如来大悲の作用に協力して、私の懺悔道を促進し、私に教化指導を与えて、いよいよ如来大悲の無限の深さと無辺の広さとを感得せしめ、懺悔行信の自覚に懺悔道としての哲学を推進せしめて、これを更に他に廻向し、還相的に私の信証を他に伝達せしめる。他力哲学としての懺悔道は、親鸞の還相教化を媒介として、更に私のそれへの転換覚醒を発展せしめるのである。その懺悔道としての哲学の方法にまで徹底せられた絶対媒介の論理は、逆に教行信証の中心観念を「思想」として媒介し組織する用に堪えることを示すによって、私の哲学は他力信仰弘通の媒介として報謝の行に還相せしめられるといってよかろう。斯くして懺悔道は他力行信の哲学的証となるのである。

第八章　懺悔道の展望としての宗教的社会観

以上において私は、懺悔道が私の如き愚者凡夫の哲学として必然の意味を有することを示すために、それが聖賢の哲学として無限絶対の立場に立つことを前提するのでなく、あくまで有限相対の立場に止まることを自覚するものとして、その進む所の理性批判の道が避け難き二律背反に纏綿（てんめん）せられて絶対批判の七花八裂に陥り、理性の自己放棄、その生存存続に対する無資格の承認、は避け難きものとなる、かくて二律背反の間に引き裂かれて矛盾の中に死滅することを自ら進んで決意するに及び、かえって測らずも定立反定立のいずれにもあらざる中道の関がそこに開かれ、超越的なる無に摂取せられて、死と生との対立を超ゆる絶対転換の媒介に転ぜらるる大悲行を信証する、これが懺悔道の核心にほかならない、ということを明らかにした。大非即大悲、或いは無即愛の自覚が、懺悔道の中心であるという所以である。而（しか）して我々の自己は一度自ら決意せる死から、生死を超える、死における生というべきものへ復活せしめられ、絶対無の媒介として空有の存在に回復せられ、それに対する報謝のために、かえって他の相対を救済する絶対の作用に媒介として協力せしめられる。ここに自己を超越的に復活せしむる絶対の大悲は、その大非の作用の媒介として自立的相対を方便とし、絶対他力としてかえって相対を自らの他者として媒介に使うという絶対媒介性を現ずる。これが絶対即絶対還相性というべきものであって、

その媒介としての相対の還相が、いわゆる還相廻向となるのである。かくて自己の救済は還相廻向の報謝行において証せられる。その証の媒介たるは懺悔の行信であり、それに依って救済が成就する所の、往相廻向の絶対転換力に根柢付けられる。その行は正に大悲他力の大行に交互的に媒介せられるのである。絶対他力とは論理的にいえば絶対媒介の謂であり、一切が不一不二、不異不同の媒介関係において対立転換の動的統一を成す絶対交互態にほかならない。これを自己の中心において自覚するのは、この絶対転換にはたらかれて絶対媒介に身を投ずる行信に依る。懺悔すなわちこれである。この行なくして我々は無に摂せられ絶対の転換媒介に参することは出来ぬ。哲学が絶対媒介としてのみ絶対知に達するとすれば、懺悔道がその道たることは当然でなければならぬ。絶対を超越的なる自己の根柢とし、自己はあくまでこれと融合一する能わず、ただそれの媒介として不離相即の対立的統一における有限相対なることを自覚する道は、懺悔道をおいてほかにはない。それが相対者の絶対へ超越し、絶対者の相対へ内在し来たる交互転換の、唯一の道たる所以である。もと絶対は無であって有であることは出来ぬ。有は無に対する相対として絶対たる能わざるが故である。ただ無のみ絶対転換として有無の相対を超え絶対たることが出来る。有はただその否定契機としてそれの媒介たるに止まる。しかし注意すべきは、否定契機といっても決して消滅するのではなく、さりとて媒介というも元のまま保存せられるのではないことである。悪の根原たる我性は自己のある限り消滅するものでない。これが消滅すれば同時に善も悪も共に消滅するほかないのである。たとえ善が絶対の善として相対的なる善悪を超ゆるも、それはいわゆる聖として悪の傾向を含まざる抽象的の善となることではない、それの支配の下においては悪への

傾向はありながらそれが向きを変えられて清浄にせられ、善への媒介に転ぜられることを意味するのである。同時にかかる悪への傾向を媒介とする善は、相対的の善悪の対立を超え両者の差別に拘わらざる絶対善となる。相対善は倫理に属し絶対善は宗教に固有なるものとして、区別せられる所以である。而して後者に対しては悪の対立は無いけれども、悪の根たる我性はあくまでその底に存続する。煩悩を断ぜずして涅槃の分を得しめるというのはこの謂である。正に往生に決定せられ涅槃の分際が約束せられても、この肉身の生のある間は自己として限定せられ我性を脱しないから、現生において往生そのものに達し涅槃に入るということは出来ないのである。聖道門において即身成仏を唱える如きは、本来仏と一なる聖賢そのものの立場を前提するからであろう。浄土門ではかかる信仰を許さない。これもと凡夫衆生の自力不足に出発する法門だからである。その自力不足の自覚絶望が懺悔にほかならない。懺悔道が浄土他力の信仰に相当するわけである。これに対し哲学においては、正に聖道門に相当する賢智の立場が専ら支配的であって、哲学の他力門という如きは、一見滑稽にさえ思われる矛盾というべきであろう。しかし私は上においてそれが、哲学にとり必要の出発点をなす科学批判としての理性批判の徹底の帰結として避くべからざるものであり、更に実践的にも根原悪の二律背反は、理性批判を理性の限界に逢着せしめ、理性を超ゆる絶対善に転ぜられて、始めていわゆる、地上における神の国の建設が根柢付けられ、歴史の基礎が確立せられるという他力の哲学に導くことを示した。懺悔道は批判哲学の帰結なること、論理的に絶対批判が理性批判の帰結なるに対応する。理性の自律を貫徹しようとしたカントの批判哲学が、他力の懺悔道に導くということは、実に意外なる結果といわなければならないが、しかし

驚嘆するほかない。彼の宗教論の最も重要なる意味はここに存する。これに対して歴史的にカント哲学の発展として現れたシェリング、ヘーゲル、更に現代のハイデッガー等の哲学は、勿論カントの思想の一面を発展せしめ徹底せしめたものとして、それぞれに尊重すべきものではあるけれども、同時に今述べた見地から見ると、或いは批判哲学の精神を喪失するものであるか、或いは賢智の立場を要請するものであるか、いずれにするもカントに存した如き宗教の他力性を無視するものであることに相違が無い。而して賢智の絶対に合一する立場を要請することは、エックハルト、パスカル、ニーチェにも共通であって、これらの人々は他力の哲学たる懺悔道に通ずる点をその転換の思想に示すにも拘わらず、全体の傾向において相反するものである。更に西洋においては古代のアウグスティヌス、近世のキェルケゴール、現代のバルトの如き、哲学の上に宗教的信仰を置く人々は、信仰の超理性的立場を強調する点において は、懺悔道と一致する所を示すけれども、その有神論の啓示信仰は、懺悔道の如き絶対批判の転換として現れる絶対無の転換媒介を徹底することかたい。信と知とが全く離れ離れになって、いわゆる知るために信ずるに止まらず、知を容れざる背理の故に信ずる、という傾向が、バルトなどに現れているのは、その結果であろう。かくて哲学を自力理性の立場として抑え、その上にこれとは別に信仰の対象たる他力の存在を絶対的に肯定するに止まる。従って絶対媒介の論理に依る他力の哲学という如き、行信の自覚とは全く行方を異にする。かくして私は他力の哲学としての懺悔道というものに対する手がかりを、カント以外の西洋思想に見出すことを得ずに終わった。しかしそれは決して西洋哲学を軽視するとか非

絶対批判の論理はこれを不可避ならしめるのであって、私はむしろカント哲学の豊饒此の如きを、

難するとかいう意味にはならぬ。懺悔道としての哲学はかかる課題を自らに課するものではないのである。かえってこれらの西洋思想は主として自力賢智の哲学として、懺悔道に対する限界を示し、しかも懺悔道が自己否定的転換的にのみ参し得る境地を、無媒介に定立するという意味を有するのであって、かかるものとして懺悔道の指導的媒介たる役目を果たすのである。私は私の哲学思想を養い来たったこれらの西洋思想に対し、依然として大なる尊敬と愛着とを懐く。ただ誤って自らの凡愚たることを忘れ、賢智の立場を僭した結果陥った所の、自己矛盾の絶体絶命に依り懺悔に導かれて、図らずも他力の哲学に転ぜらるるに至り、翻ってこの立場から、西洋哲学の自らに近いものに、方向付けをすることが出来るようになったのである。すなわち懺悔において自らの内にある自力哲学の契機を懺悔道に転入せしめ、他力哲学に媒介せしめたのである。かかる転換媒介を容すことが、私からいえば、懺悔道の真理の証である。懺悔道は懺悔の行信に証せらるること必然だからである。このような懺悔道の他力哲学はかくして西洋哲学との対決を経て、親鸞の他力信仰にその指導教化を見出す。彼の教義は私にとって浄土真宗の哲学として哲学的に解釈せらるべき問題を提出するのではない。そうではなくして哲学そのものの他力的転換を推進し、その行くべき方向を自らの業によって指導するのである。親鸞は私の哲学において学ぶべき師であり指導者である。これには勿論教行信証の理解解釈を必要とする。親鸞は私の哲学の中心として三心釈と三願転入とを選び、これに懺悔道の立場から解釈を試みたのはそのためである。私が特にその中心として私にとっては、親鸞の信仰思想は教行信証の外形表面から一見推測せらるるよりは遥かに深く、内面的に懺悔道的であり、その全体の背景地盤が懺悔のエレメントに存することを見出した。人の腸を搔

き捗るような悲痛の懺悔が、いわゆる悲歎述懐の自督としてそこに点綴せられるのは、この地盤から爆発する噴火の焔にほかならない。実はこの焔々たる懺悔の猛火が教行信証全体の底に燃え盛るのである。私は懺悔道をおいて教行信証を開く鍵はないと信ずる。かくて教行信証と懺悔道とは相貫き合って互いに互いを推進せしめる。私の教行信証解釈は宗門学者の解釈に負う所大なるものがあるにも拘わらず、私見の妄断と仏教一般、特に真宗教義に対する無知から、多くの過誤を犯すことを免れなかったことを恐れる。しかしそれにも拘わらず、私はその全体の解釈の鍵を懺悔道に見出したことを以て、親鸞教の精髄に一歩を近づける正しい途の発見であると信ずるものである。しかも私の解釈を貫く絶対媒介の論理は、従来教行信証の理解に適用せられたこと少なかったのであるから、もし私の解釈にして大過なしとするならば、教行信証の思想の弘通に対し、全く貢献する所がないとはいうことが出来ないはずである。私はこれを以て、親鸞の指導教化に媒介せられたる他力の大悲に対し報謝をなすと信ずる。もしそれ私の哲学が懺悔道的に他力哲学として転換せられるべき必然の転機に、親鸞の教行信証が私に与えた指導教化は、ほとんど計り知れないほど大きいものである。東西の思想が相寄って懺悔道として哲学を発展せしめることも、私にとっては如来大悲の恩寵として、感謝せられなければならぬ所である。私の以上における展開はこれに対する報恩の業にほかならない。

懺悔道としての哲学は上に示したようなそれの歴史主義的構造上、必然に現在の科学と倫理とにおける理性批判の絶対批判的徹底と、その懺悔道的転換とを課題とすべきものである。私はこの方面において既に、数学の基礎、力学の方法につき、多少の新しい方向付けの可能なることを期している。また今

日我が国の運命を決する歴史的使命の自覚に基づける国内的国際的指針を、いわゆる道義的立国とか文化的再建とかいう如き抽象的原理以上に、米蘇両国の代表する対立的原理のいずれをも超える具体的なる原理に求めるべき課題は、我々に一般に課せられている所である。私はかかる実際に緊要捨て置くことを許さざる問題の哲学的解決において、懺悔道が果たして従来の哲学的方法と異なる機能を発揮するかどうか、を検討しなければならぬ。親鸞の他力法門が当時の無告なる民衆の信仰として仏教史の新時期を画した如き意味が、果たして懺悔道としての哲学にも存するであろうか。自由主義的観念論と社会主義的唯物論との対立は、今日既に政治的闘争の時期に入りつつある。その原理上の二律背反は現下の歴史哲学的問題として我々に解決を迫るものである。これこそ哲学の試金石ではないか。私はこれに対して我が国の哲学の主流をなす文化主義に、かねてから疑問を懐くものである。既にこの主義の抽象的無力を指摘したこと一再に止まらない。しかも今日国家存亡の危機に際して、国家再建の指針が依然文化主義に求められるのを見ると、私は我が国の思想家の安易を嘆ぜずにはいられない。文化主義と懺悔道とは哲学として対蹠的である。前者は所詮持てる者の特権意識を満足する芸術的享楽主義にほかならない。それが特に近代資本主義の下に絶頂に達した所以である。しかも持たざる無産階級が誤られてこれに追随し、文化主義を以て自らを陶酔に導くのは自殺であるといってもよい。それに対し市民社会の頽廃を批判して、倫理的自由人の英雄主義を主張するニーチェ——ハイデッガー的実存哲学は、あたかも禅が武士階級の宗教であったのに対応して、知識社会の哲学たる特色を有する。文化主義に対する道義の立場は、本来ここに存する。道義は決して文化に属するものではない。文化には真の意味の道義は

ないのである。文化は道義の特色たる否定的超越を含まず、直接的形成の内在的発展たる生の肯定だからである。ただ両者共に個人主義たることにおいて相通ずる。然らばいわゆる無産者独裁の社会主義的唯物論が、これらに代わって真に民衆の哲学たるものであるかといえば、それが簡単に肯定せられ難きこと、その含む幾多の矛盾と、これを排除するための修正妥協とが、実際にこれを証する。就中（なかんずく）最も著しき国際主義と国家主義との対立に至っては、到底現実主義的調停のみを以て政策的に解消することが出来るものではない。そこには一層具体的なる社会存在の論理がなければならぬ。社会存在の存在学確立は今日最大の急務である。懺悔道はそれが絶対現実主義であって観念論に反対なる点において、文化主義と対蹠的である如くには唯物論と対蹠的であるとはいわれない。むしろ前者に対すると反対に、後者に対しては共に現実主義なることにおいて親近性をもつのである。それが科学を尊重して実践の指導とし、当為観念の理的立場よりは現実実在の事的内容を優先的なるものとして、前者を後者の媒介により不断に革新し、以て現実に即応せんとすることにおいては、唯物論に通ずる所が多い。特に既成の支配的当為観念に執らわるることなく、現実の絶対必然に従って即自由の革新を実践せんとする限り、相一致する。しかし懺悔道の現実主義は絶対現実主義であって、唯物論社会主義の相対現実主義なると本質を異にする。実はかえって唯物論が観念論的傾向を含有し、社会主義に個人主義が混入することは、それが歴史的発展の由来上避け難き所であるとはいえ、その立場の純化徹底に欠くるものあることを証する。これに反し絶対現実主義は、観念論に対する唯物論の如く相対現実主義に止まることは出来ぬ。主体を行的に媒介する現実は物質ではなく、これを絶対に否定する媒介存在としての空有でなければな

らぬ。それは無の媒介として、決して単に物質の直接的ないし復興的存在であることは出来ない。かえってあくまで我々の行に媒介せられ、主体の還相的交互性の媒介となる象徴として、絶対現実となるのである。それは今日の新物理学の内容となる象徴的存在に比せられるものでなければならぬ。観念論の人（或いは心）と、唯物論の物とは、懺悔道的媒介論の行によって媒介せられなければならぬ。前二者の相対的有は、後者の絶対無に媒介せられて行的契機としての自立性を得る。象徴の物的存在と心的意味とは、表現における如くに直接不可離に相即するのでなく、相互独立的に自立し、行に依って一々の主体の現在に相対的に統一せられて象徴を成立せしめるのである。数学的記号は実験的行の象徴化にほかならない。ただ理論物理学の場合には、その方法の抽象化に依り、数学的確率の統計的普遍性を保ち得るのである。或いは斯くの如きことをいえば、それこそ観念論であって、原子核エネルギーが恐るべき偉力をもつ物質的存在なると、方向が正反対なる如き妄想錯覚ではないかと、攻撃せられるかも知れない。しかし核エネルギーは単に物質的でなく、実験的に媒介せられ主体化せられたものであるから、理論の象徴的概念を以てこれを処理し支配することが出来るのである。原子爆弾の恐るべき勢力は物質に存するのではなく、主体と媒介せられた絶対現実に存するのである。それは直接自然存在でなく技術的に製造せられたものであって、これを指導するのは実験的行為を象徴する理論の数学的記号にほかならない。唯物論は古き科学の自然認識の立場に立つのであって、その方法論は自由主義の観念論と同じく実用主義の相対論以上に出でない。今日の新物理学の如く絶対媒介的行の立場に立つものではないのである。それが新しき時代の民衆の哲学たるに不十分なる理由である。いわんやその根柢をなす社会科学

としての経済学に、限界無視の抽象矛盾の存することは、未だそれが十分具体的なる科学と媒介せられたものでないことを示す。新しき哲学は新しき科学と媒介せられることを何よりも急務とする。而してこの新しき立場が弁証法的媒介の方法にほかならざることは、それが懺悔道の絶対媒介的現実主義に通ずることを推測せしめずにはおかない。実に一見逆説的であるにも拘わらず、むしろ実は逆説なるが故にこそ、新しき科学は新しき宗教的信仰に通ずるという主張が、真実と思惟せられるのである。科学と宗教とは相反対し互いに排除し合うものではなく、かえって互いに互いを媒介して交互に転換相入するものである。そうでなければ新しき時代の歴史的要求を満たし、新時代の主体として指導的役割を果たすべき新興階級の科学であり宗教であり、更に両者の媒介の自覚たる哲学たることは出来ない。ここにおいては文化主義の個人的享楽主義でも、倫理主義の個人的厳粛でもなくして、真に人と人との社会的媒介における、相互宥和、協力教化の超個人的統一の悦が、人間存在に意味を与える。享楽は如何に純化せられたる芸術的美のそれでも遂に倦怠に導くを免れないこと、物質的享楽と選ぶ所はない。いわんやそれが多かれ少なかれ排他的にして特権階級の専有物たる傾向のある限りは、到底それが人間の終極目的たる能わざることを示す。倫理主義がこれを排する所以である。しかしそれでは倫理主義の厳粛徹底が、人生の意味を完全に満足するかといえば、それが然らざることは、カントの最高善の二律背反がこれを示す。当時の代表的詩人がそれに慊(あきた)らなかったという周知の事実も、それが人間性に反するものなることを間接に証明するといわなければなるまい。かくて人間存在の積極的に十分なる意味付けの原理たるものは、個人主義の立場には存せず、ただその社会存在における愛の満足歓喜のみその原理たる

に足ることを思わしめる。蓋し愛は自己を否定することがかえって自己の肯定に転ずるという転換媒介の具体的関係であって、正に上述した如く愛は無であり、同時に無は愛たるのである。それが大非の否定性において倫理的厳粛に通じ、大悲の感謝歓喜において美的文化享受に通ずることは、両者を契機として綜合するものであり、しかも否定が肯定の媒介として転換せられることは、その綜合が折中妥協でなく真に具体的なる行的媒介なることを示す。ここにこそ社会的存在としてのみ人間の見出し得る終極目的が存すると考えられる。唯物論的社会主義の目標とする平等も、この愛の媒介として始めて具体的に積極性を獲得する。ところで親鸞の教行信証を指導とする懺悔道哲学は、この点において西洋哲学の諸体系には容易に求め難き積極的原理を見出すのである。それがかねてから私の唱える「種の論理」との軌を一にし、これに宗教的根柢を供することは、私の歓喜おく能わざる所である。私は懺悔道としての哲学がその帰結として含む展望の最も著大なるもの、ここに存すると思わざるを得ない。この論文の結語としてこれに触れておきたいと思う所以である。

西洋哲学においても人間の社会的存在に、単なる個人的存在としては見出す能わざる積極的価値を発見しようとすることは、決して尠なしとしない。古代においてプラトンの倫理は国家建設の身分的本務に、個人存在の徳たる正義の具体化原理を求めたのに対し、アリストテレスは友愛を以て、個人の有徳以外に存する人間関係の原理と観、これを以て個人の徳以上にあって、正義の及ばざる国家統合の原理たるものと解した。この事は単に即自的なる人間存在の社会性に係わるのでなく、対自的なる社会存在の原理を個人存在の原理の外に、それを超えるものとして掲出したはなはだ注目すべき着眼であるとい

わなければならぬ。近世においてはカントがその宗教論の第三部において、人間情念の大多数が人間共存の社会状態に発するに由り、悪の恒久的克服にも社会を必要とすると考え、徳法（倫理）に従う社会として「地上における神国」の建設を提唱し、その法の立法者として、単に合法性の立場における法的命令の立法者としての国民ならぬ神を仰ぎ、神の命令を我々の道徳的義務として認識する宗教の立場に成立する社会として、教会をこれに対当せしめた。ここに我々は宗教が社会構造の原理として明白に取り上げられたことを観取する。勿論神の国の観念は猶太教（ユダヤ）以来存するものであり、基督（キリスト）において霊化せられて新しき宗教の中心観念となり、アウグスティヌスがこれを地上の国に対比せしめて、神の愛を結合の媒介とし恩寵による義しき者の共存平和を目的とする神の国の建設を、歴史の意義としたことは周知の通りである。もと神を愛とする基督教の根本原理が社会的なるものであり、隣人愛に媒介せられて神の愛が人間相互の間に実現せられるのでなければ、神の存在が証せられることは出来ぬのである。その限り基督教は本質的に社会的であるといってよい。例えば原始仏教が個人の生死を脱離することを目的として出発したのに対比するならば、原始基督教の愛の福音が、社会的なるものとしてこれと全く本質を異にすることは、容易に注意せられる所でなければならぬ。ヘーゲルが精神現象学において宗教の段階へ精神を高め進ましめるのに、道徳的世界観の一面的発展の結果として現れる美魂の独善排他が、相互宥免の和解に転ぜられる転機を以てしたことは、勿論基督教の精神に基づいたものであるが、宗教の社会性を端的に表す思想として、極めて注目に値すると思う。しかし和解の原動力たる相互宥和相互承認は、なお平面的であって消極的たることを免れない。積極的に成員の救済を媒介推進して、先進後

進の秩序により教化を内容とする立体的社会を建設する、に至らざる憾がある。すなわち救済そのものが社会建設の積極的原理を契機として、媒介性を社会性にまで具体化することが乏しい。真宗の教義における還相の媒介性にまで達しないことは、絶対媒介の論理の上から見て徹底が完全でないといわざるを得ぬ。懺悔道も西洋哲学の手引きに導かれて進んだならば、或いはヘーゲルの相互承認和解の思想以上に出でることが困難であったでもあろう。彼がアリストテレスやカントの心理的即自的社会性を、基督教の根本精神に依拠して政治や道徳から宗教の立場に高め、宗教の主体たる絶対精神を相互承認と規定したことは、論理的対自性を精神の原理として徹底しようとしたものとして十分にこれを尊重しなければならぬ。神即社会という一見奇矯な思想もそこに胚胎するのであって、いわゆる神即自然の宗教観に対立する、宗教考察の新しき見地を開くものということが出来る。アウグスティヌスの神国の目的たる、神における愛の融和も、それに情意的肉付けをして一層それを具体化したものと見られる。基督教の愛の福音が媒介の論理に組織せられた宗教的社会思想として、ヘーゲルの宗教観は極めて重要なるものであるといわなければならぬ。カントの目的論にもシュライエルマッハーの宗教論にも、神即自然の異教的非福音的契機が支配的であることは、蔽い難い。而してこの傾向が宗教を芸術に接近せしめ、その極、宗教の本質を見失わしめる恐れあることも注意せられなければならぬ。今日危機神学の一派がシュライエルマッハーに攻撃を集中するのもそのためであろう。カントは宗教論においては目的論的自然神学を超えて深く悪の問題に進入し、もはや神即自然の立場を脱却して否定的媒介的なる立場に達したのであるが、しかも未だ社会的宗教観にまでその思想を対自化してはいない。それは神即自然と神即社会

との中間なる個人的人格性の立場、いわば神即人格ともいうべき位置に止まっている。その教会建設の原理が心理学的ないし人間学的見地に属するのも当然である。ヘーゲルの宗教観はこれを超出して新しき社会的見地に立つことと正に画期的というべきであろう。

現代においてはデュルケム一派の宗教社会学の研究が、未開民族の宗教生活を実地に観察して、未開宗教が未開社会の構造と相即し、人間生活の根本制約として生命の根源と信ぜらるる超自然力が、社会構成の原理として作用する規制力に現れたもの、すなわち宗教の礼拝の対象たることを明らかにした。いわゆる神即社会という思想がここに実証を得て明白に主張せられたのである。ベルグソンがこの一派の研究を材料として、かかる閉鎖社会の未開宗教に対し、人類の解放社会に対応する愛の神秘主義を宗教の至純なる形態として、道徳と宗教との二つの起原を説いたことは周知の通りである。これは正に社会的宗教観の徹底せられたものというべきであろう。しかし神秘主義の無媒介なる直観と、単に種的閉鎖社会の境界撤廃に依る人類相互奉仕の愛とでは、社会性を解脱の原理として対自化するとはいい難い。その立場では、人格の個体化に必然伏在する悪の根原性の、愛に対する矛盾は、十分に問題とせられず、前者の原理たる我性と後者の原理たる無我性とは、単に矛盾として無媒介に対立せしめられ、我性の直接なる否定として無我性が思惟せられ、前者を必然に内蔵する個別性は後者の普遍に融解せられることを免れない。これがベルグソンに固有なる非弁証法的神秘主義の一体観であって、単に有限を無限に融合せしめる往相一方の無媒介的直観主義である。それが社会的宗教観といわれるにしても、実は人格的宗教の悪に依る否定の媒介を欠く限り、自然的宗教観と合一する傾向を脱することが出来ぬ。即自的に

は社会的であるにせよ、対自的には社会的ではない。ここにヘーゲルがどこまでも人格的宗教の媒介を保持することにより、社会性を対自的に宗教の原理とした、重要なる特色が存する。宗教哲学の新時期を彼に認めることはその限り至当といわなければならぬ。ただ彼の絶対精神を交互承認と規定したことは、基督教の隣人愛の無媒介なる拡大に過ぎず、客観精神の国家的限定と媒介せられることがない。アウグスティヌスの神国論の内容となった、地上国家の相剋闘争と神国の恒久平和との対立という如き、深刻なる歴史哲学的問題が、彼の理性主義によって安易な楽天観に解消せられることを免れなかったのである。かくして悪の根原性はその根を見失われる結果を来たす。これ悪は個体の結成において顕わになるものではあるけれども、その我性が簒奪(さんだつ)僭取しようとする絶対性全体性が、実は無媒介なる相対的要求に止まり、従って種的対立相剋に纏綿せられることを忘れるからにほかならない。かくて客観精神の国家的限定が、神国の否定的媒介とせられることなく、同一性的論理の種が類に包摂せられる如くに、国家は神国に包摂せられるに至る。しかも他方においては国家自身が単に客観精神に止まるものでなく、後者としての民族が絶対精神に媒介せられて、自ら地上における神であるという規定を受けるために、絶対精神の自覚たる宗教と矛盾するという結果に導く。前者を主体とする世界歴史と、後者の神国の理念との乖離、というも同じ事である。一層形式的にいえば、種的特殊の歴史的相対的限定と、類的普遍の絶対統一との矛盾といってもよい。而してこの矛盾を永遠の現在において循環的に解こうとするのが、個体の行信にほかならない。それは理性に依る矛盾の観念的解消ではなく、絶対無の行的媒介において普遍と特殊とが転換的に無の有的現成、有の無的空化、として相即せしめられることにほかならない。

ヘーゲルの論理はその標榜する絶対媒介の立場を徹底すれば、このような見解に導くはずであった。然るに彼はこの立場に徹することなく、絶対精神の有的媒介性を固執したのである。これは基督教の有神論に従う限り避け難き所ではあったろう。しかしそのために国家と宗教との関係について困難を脱する能わず、その見解が前後矛盾し動揺したことは蔽い難き事実である。而して宗教の社会性を相互承認の宥和和解なる平面的往相の一面に偏局して、更に積極的なる交互教化の立体的還相にまで徹底することが出来なかったのは、彼の社会的宗教観が新しき立場の提唱として極めて重要なる意義を有するに由り、一層遺憾といわざるを得ない。カントの人格主義の悪に関する深刻なる思想を稀薄ならしめ、理性主義の同一性的立場に復帰して、絶対媒介の行的転換を見失い、懺悔道を容れる余地無からしめたのは、シェリング、キェルケゴールの攻撃を受けること如何ともし難い。然るにその初め生死離脱の個人的解脱を目的とする理知的人間存在学に過ぎなかった仏教は、原始仏教の独覚的立場から師法相承の教団的立場に進み、教義的にも大乗仏教の菩薩思想が発達して自利即利他の即自的社会性を教義中に含有するに至り、遂にその極、浄土真宗に至って対自的に還相の社会性を発揮することになった。これは一見不思議に思われる事柄ではあるけれども、仏教本来の諸法無我の思想、絶対無の原理が、展開せられた必然の結果というべきものであって、その逆説が真理の証であるともいわれる。懺悔道は親鸞の全面的懺悔の立場を指導とし先達とすることによって、西洋哲学の指導のみからは得ることの出来ぬ社会性を展開することが可能になる。私は懺悔道の展望としてこの点に触れようと思ったのである。

論理は推論に成立する。すなわち媒介が論理の本質である。哲学は絶対知として絶対媒介をその論理

とする。絶対知はもと絶対を知る智慧であるが、しかしもしそれが絶対を対象として知ることを意味するならば、それは相対知に終始して絶対知には達しない。絶対知はその知そのものが絶対に属し、絶対の自覚たるのでなければならぬ。しかしながら他方からいえば、哲学もまた我々相対者において成立するのであって、我々と隔絶する絶対の自覚に止まるならば、それはかえって我々の意識に対立するものとして相対たらざるを得ない。絶対知は絶対の自覚であって同時に我々の知でもあるのでなければならぬ。しかし我々の知が我々に対立する絶対の知であることが出来ぬのは上述の如くである以上、同時に絶対の自覚が我々の自覚たる意味を有するのでなければならぬ。しかしかかることは如何にして出来るか。それは絶対も自覚をもつためにかえって自らの他者たる我々相対者の自覚を媒介とし、我々の相対知がその相対性のために脱することの出来ぬ二律背反の徹底せらるる究極において、かえって自己を否定し尽くして自己に対する他者たる限りの絶対に随順帰入したとき、反対に絶対の媒介として絶対に摂取せられ、否定において肯定せられるという転換が起ることに依るほかない。絶対批判の大非がかえって否定の極肯定に転じ、一度否定の裡に死んだ相対を相対のままで絶対の媒介として復活せしめ、生と死とを超える、死における生としての空有、として肯定する、この肯定復活の大悲として証せらるるによって、懺悔道が大非即大悲の絶対転換として成立することが、すなわち右の絶対知としての哲学の可能たるのである。私が懺悔道を以て哲学の方法となす所以である。ところでこの転換は行であるから、自らこれを行ずることによってのみ信証せられる。行の自覚が、自己を否定して他者たる絶対に信順すること、すなわちかえって自己の空有として肯定せられるところの媒介たる所以を、証するのである。

この行的転換は無の現成であるから、それが自己同一的有として直観せられるものではない。あくまで二律背反の矛盾的統一として、行的転換に自覚せられるのみである。その自覚とは自己同一の自覚ではなくして、自覚の無における超越的転換の自覚である。自己があって自覚があるのでなく、転換の絶対無的根柢が超越的なる統一として、自己の無における転換を媒介するにより、自己が統一的に自覚せられるのである。この自覚を通じて有と無とに拘わらざる自己の空有が成立するのである。有にして無、無において振動する有、消滅即発現、発現即消滅として星の明滅する如き転換の統一が、自己の空有、復活的存在を成立せしめる。行の自覚とはかかる絶対転換を信証することを謂う。懺悔道はかかる行信証に成立するのである。懺悔道とは自己における絶対媒介の端的にほかならない。

絶対はしばしばいった如く無でなければならぬ。有は如何にこれを絶対有というも、その有の自己同一性の故に、相対を自らの中に埋没せしめてこれを自立せしむる能わず、従ってこれを媒介として自らの絶対性を発揮することなき闇黒の無に化し去るか、或いは相対の自立を容す限りそれの対立否定の故に絶対有性を消滅せしめられるか、いずれかの矛盾に陥ることを免れ難い。真に絶対といわれ得るものは、絶対無の外にはない。ところで無は直接に存立するものであることは出来ぬ。直接なるものはすべて有である。無は否定転換の媒介において現成するのでなければならぬ。勿論無が否定の原理たる以上は、自体的にいって無が否定に先だつのでなければならぬ。しかし否定において媒介的に実現せられない無が予め存立するというならば、既にそれは有であって無ではなくなる。無は存在学的に取り扱うを許さざるものである。それはただ行的に信証せられるほかない。否定転換を行じ行ぜしめらるる信証の

み無の自覚を成立せしめるのである。無はその行信の超越的根柢たる限り、内在的なる自己の否定せられ転換せられる自証に即して、自覚せられる。従って我々に対しては否定転換の自証が先であるといわねばならぬ。しかしアリストテレスの区別したこの自体的先後と我々に対する先後とを斬く並列的に区別対立せしめるのが存在学の特色であって、同時にその立場の限界を示すものにほかならない。何となればこの二者の対立は、存在学が同一性的なる体系として完成せられるものでなく、その内部に矛盾対立を含むものなることを示すからである。ただ行的自覚のみ、この対立を行的転換において転入せしめ、統一に齎らすことが出来る。そこにおいては先後は転換せられて、いずれとも一方的に定めることは許されない。これその両方の立場が媒介的に統一せられるのであって、行はこの媒介を実現するものだからである。媒介には一方的先後は定められない。両者が循環的交互的に相即転入するからである。媒介とは一方が他方に従属する関係ではない。双方がそれぞれ自立しながら、しかもかえってその自立が対立的他者に依って可能となる関係である。一が他に従属し、前者が後者から導来せられる如き因果関係はそこにはない。あくまで自立するものの間の相互関係なのである。ただその自立がかえってそれぞれ他者に依りそれと相即するのが媒介である。それは因果の如く同一性論理によって理解せられるものでない。何となれば、自立の肯定がかえって依他の否定を通じてのみ可能であり、依他の自己否定はかえって自立の肯定に依ってのみ可能であるという、矛盾の統一にほかならないからである。実に媒介こそ弁証法の核心をなすのであって、絶対媒介が絶対知の論理たる所以である。絶対無は行の媒介的統一に即してのみ自覚せられるといわなければならぬ。

このように絶対は無であり、無は行的転換に即して媒介においてのみ信証せられるものであるとするならば、絶対は必然に相対を媒介とするものであって、自らの作用を無制限にはたらかすものでなく、かえって相対の自立を容し、その限り自らの限定作用にそれだけの制限を加え、その自己否定を通じて自らを肯定的にはたらかすものでなければならぬ。勿論この制限は他から強制的に加えられるのではない。絶対はあくまで絶対として、自らの絶対自発性を保つのである。従ってその制限抑止というも、自ら自由に自らに加える自己否定にほかならない。しかし絶対は自己否定を通じ、相対の自立を容し、相対を媒介とすることに依ってのみ真に絶対たるのである。これ絶対が無たる所以である。而して相対との媒介において自らの絶対無性を実現するものとして、相対の自立存在を自発的に根柢付ける原理であるから、それは愛にほかならない。ところで愛は無我でなければならぬ。すなわち愛は無である。同時に無は愛である。或いは大非即大悲である。これは絶対媒介の自覚的具体的内容にほかならぬ。これが他力信仰の核心を論理化する、他力の哲学たる懺悔道の中心たる所以である。これを象徴的にいうならば、絶対者たる如来は、その絶対的完成完全の頂点に安住するものでなく、常に下方相対に向かって進出降下するものである、如来は如来の家の奥座敷に安坐するのでなくして、常に次の間まで歩を運んで相対者救済のために直ちに外出する用意を整えているものである、ともいうことが出来よう。相対者たる衆生の救済に降下することなくして、如来はその絶対性を発揮することは出来ぬ。これ絶対還相が如来の本質であるとせられる所以である。ところで、絶対媒介の主体としての如来は、相対の自立性を容し、かえって自己否定的に自らの作用を制限し、相対者たる衆生の自発性を媒介としてはたらくのであ

るから、自ら衆生と同種の行を行じて衆生を指導し、衆生をして自らに学ばしめ倣わしめることによってこれを教化することが、衆生を引き上げて仏の境涯に入らしめんとする救済作用であるといわなければならぬ。否、実は後に説く如く、法蔵菩薩の絶対還相は更に往相的に救済せられた先達たる相対者の相対還相に媒介せられ代表せられるのであって、衆生は先進後進共に共通の種的社会に属するのである。この相対と相対との上にその媒介として絶対たる如来のはたらきは成立する。今この二重の相対媒介を暫く単純化して一方に限っていえば、阿弥陀如来が法蔵菩薩として絶対的に還相し、衆生の救済せらるるために行ずべき行の原型模範を、先進衆生を通じて自ら行じ、以て自らを再び如来の位置に復帰せしむる媒介として、法蔵菩薩の因位の修業を修するというのは、その意味である。衆生はこの法蔵菩薩の因位の修業を指導とし模範として、自ら自発的に自己の行をこれに絶対否定的に随順せしむることにより救済に入り、仏の境涯を約束せられて、涅槃の分に決定せられるのである。これが往相廻向である。如来の絶対還相に媒介せられ、その転換力に促され支えられて自力をこれに捧げ、かえってそれを如来の大行に媒介たらしめることを意味するものと解せられる。この場合他力ということを重んずる余り、衆生の行ずる所即如来の行ぜしめる大行であるという如く言い表されるのが常であるが、ここに謂う所の即とはどこまでも媒介の意味であって、いやしくも一方的因果関係であってはならぬ。もし仮にそうであったならば、大行は如来の行ないしその結果であって、衆生の行という意味は全く消滅してしまうか、或いはあくまでこの意味を維持しようとすれば、神秘主義的に如来の行と衆生の行とを矛盾的自己同一とするか、より外なくならなければならぬ。しかしそのいずれもが懺悔道的転換の精神には背反す

ることも明らかである。親鸞の懺悔の立場はかかるものでなくして、絶対媒介的なるものであったと思われる。前に比較的精しく展開した三心釈の解義はこれを根拠付けるであろう。ただし自力を他力の媒介とするというのは、他力なくして自力のみで救済が達成せられるという意味ではあり得ないこと勿論である。それでは自力の解脱であって他力の救済ではない。他力救済という以上はあくまで、救済の根柢として他者たる絶対の力を予想することを必然とする。ただその絶対もまた直接にはたらくものでなく、どこまでもそれの他者たる相対を媒介とすることを要するのが、絶対他力の意味である。これによって始めて絶対が有でなく無たるを得る。もし絶対他力の意味をかかる絶対媒介と解せずして、無媒介なる絶対が一方的に自力を動かし支持するという意味に解するならば、それは真に絶対たる意味を失わなければならぬ。絶対はかかる同一性的有として理解せられるものではない。あくまで無として否定媒介的に解されなければならないのである。かくて自力を媒介とし、その自発性を容して、その限り自己否定的に作用するから絶対たるを得るのである。ところで絶対他力を媒介として救済せられる自力は、自らその他力の媒介たる限り、絶対他力を媒介せられたるものたらしめるとはいえ、それだけでは相対が絶対と対等になって相対たる意味を顕わすことが出来ない。相対は単に絶対に他者として対立するのみならず、他の相対に対するのでなければ、相対として絶対の超対立的統一なると区別せられることが出来ぬ。かくて絶対他力の媒介たる自力は、他力に媒介せられて救済に入り、絶対無の媒介としての空有に転ぜられると同時に（往相）、更に絶対が他の相対立する相対を救済する媒介となり、それはその限り絶対に協力しなければならぬ（還相）。この相対間の還相関係を媒介するものとして絶対の絶対還相

がその意味を発揮するのである。往相的に相対を救済するために絶対は、絶対還相たる法蔵菩薩因位の修業において、相対者の行に模範を与え指導を行うのであるが、この行に倣いこれに学ぶ相対の行が、同時に他の相対の救済を媒介する絶対の行に対し、自ら媒介となるのである。かくして始めて絶対がはたらくのは常に相対を媒介とするのであって、自ら直接にはたらきその結果無でなく有である、という矛盾に陥ることを防止することが出来る。すなわち絶対の相対に対する救済は、その救済の対象たる相対と、その相対に対する先進相対との、二重の相対を媒介として行われる、といわなければならぬ。今まで絶対が直接に相対に対立しこれとはたらき合う如くに一重に語ったのは、事柄を分析的に言い表すために抽象した結果であって、実は絶対は二重に相対をその媒介とし、相対に関係するのも相対相互の関係を通じてするのである。絶対還相が相対還相の根柢となる所以である。而して救済の対象たる相対と同種の行をなすのは、絶対そのものでなく、その媒介としては相対的に還相する相対者であるから、両相対者を包摂する種の共通なる基底において、両者が対立的に媒介せられるのである。かくして絶対は相対相互を媒介する絶対媒介にほかならない。本来相対は相対に対するから相対なのであって、この相互関係が無ければ絶対との区別対立もなくなってしまう。而してその相互関係は絶対に媒介せられて始めて可能にせられる。その相対の一方、救済の対象たるものは、他方救済の協力者たる者に対し、後進として指導教化を受ける限り先進者の還相を媒介とするのであって、自らは往相的に救われて後、更に他の後進相対者の指導教化に還相するといわなければならぬ。ここに先後の秩序は兄弟のそれの如くに維持せられるのである。アリストテレスの友情や基督教の隣人愛などの如くに単なる平等でなく、兄

弟的先後の秩序が往還二相の間に存するのは、はなはだ珍とすべき具体的思想といわなければならぬ。しかし同時に兄弟は先後の秩序を維持しつつ、しかも同じ親の子としての平等を保つのであって、相対も絶対に対しては一様平等なのである。過去と未来とが現在において相媒介する際には、逆転の方向が相即して交互態を形造るにより現在の永遠性が発揮せられる如くに、往相と還相とは単に前後の定まった順序を有するのみならず、逆に還相において往相が証せられるという交互関係が存し、相対の先後は逆転せられる循環性をもつ。これが絶対媒介の具体相である。この点から見れば、相対は平等にして交互的なること兄弟におけると同じい。この平等交互態において絶対者の媒介性が成立するのであって、もし一方向的順序が究極的不動のものであるならば、絶対媒介は不可能とならざるを得ない。往還二相は先後の秩序を有しながら、同時に平等交互的なるによって、絶対還相の循環性が成立するものと解さなければならない。この交互的平等性の故に、相対間の転換を容れる媒介として絶対還相が超越性を有し、相対に対する絶対を特色付けること、あたかも一見因果関係の反対なる両方向を結合したものなるかの如くに見られる交互作用が、実は因果関係に解消することを許さざる、これを超越する統一を形造り、この超越の場面において両方向の転換が自由に可能なる平等性を成立せしめる如くである。しかしそれにも拘わらずこの場面が場所として転換と独立に直観せられるのではなく、ただ転換に即して行的に自覚せられるに止まり、直観的にはどこまでも因果の交互的転換以外に何ものも存しない如くに、相対の平等交互性も先後の秩序の転換という行に即してのみ自覚せられるのであって、これを離れて平等の外にこれと別に自覚せられるものがあるのではない。兄弟の平等はあくまで先後の順序の裡に自覚せ

られるのである。それは先後という関係が一方的に固定せられずに逆転せられ、先進が後進を教化指導することを通じてかえって逆に後進から学ぶことが、必ずそれに随伴するからである。いわゆる「教うるは学ぶなり」という所以である。しかしそれだからといって、兄が弟となり先進が後進となるのではない。絶対媒介の立場では一切が転換的交互的であるから、先後を保ちつつしかも同時に平等たるのである。あたかも時間の過去未来が動かすべからざる秩序を保ちながら、現在において転換的であり平等である限り、時を超越する永遠を媒介し、それが時の動的発展と相即する空間的同時性を現成せしめて世界の歴史的時空的構造を具体的に表すのではないであろうか。単なる先後でもなく単なる平等でもない兄弟的関係が世界の歴史的時空的発展的統一を成すが如くである。仏蘭西（フランス）革命の標語であった自由 liberté 平等 égalité 友愛 fraternité は並列するのでなく互いに媒介するものと解せられる。自由はそれだけに任せばおのずから不平等を来たす。民主主義自由主義が今日の資本主義社会の不平等を産んでいることを見れば、これを疑うことは出来ない。これに対し社会主義は平等を目標とするものである。しかし社会的統制が必ず自由を制限しその限りこれを否定することも争うべからざる事実である。自由と平等とは安易に同一性的に結び付けられる概念ではなくして、矛盾的に対立する概念である。これを統一するのは行的転換であって、それは困難なる課題にほかならない。その規準となるのは文字通り兄弟性の意味を保つ友愛ではないか。それにおいて自由の将来する秩序が保たれると同時に、平等の要求する所が実現されるのであって、正に両者を綜合する具体的統一が発揮せられると思惟せられる。普通には友愛というも同胞愛と同じくむしろ平等の側面が主となり、従って友誼とはっきり区別せられないようである

けれども、真に兄弟性という意味に重きを置けば、先後の秩序が平等と共に重要なる契機をなすのであって、むしろこの側面をこそ特に主要なるものとすべきであると思う。兄弟においては長なるものが幼なるものに対する指導は全人格的であって文字通り学びであり模倣的である。その間に行わるる教化は師弟の間のそれにも比すべきものがある。真の師はキェルケゴールの言った如く宗教においてのみ存する。すなわち神が師であり、或いは基督が師である、といわれるように、平等を容れない絶対の教師は、絶対者よりほかにはない。相対者としての師は如何に高くても、なお同行として平等の一面を保つのである。阿弥陀如来の絶対還相が法蔵菩薩の因位修業を媒介とするのは、この相対性を絶対自ら謙抑して媒介に取り入れることを意味する。これが他力大悲たる所以である。もしこの人格的模倣ともいうべき教化が、今日の教育において外面的なる知識の授受と教戒指導の形式性とに代わられ、旧時の全人格的師弟関係を喪失したことが欠点として指摘せらるるとするならば、これは兄弟的というべき指導性の回復によって補正せられるものではないか。師弟の間には平等という関係は比較的稀薄であって、それは特別の教育という制度の下に成立するものである。これに対し兄弟性は、この師弟間に存する如き全人格的信順模倣と、しかもそれに対立する平等とを具体的に綜合して、いやしくも長短相異なる所ある社会の全成員間に拡張することの出来る関係を意味すると、解釈することが出来るであろう。宗教教団において（例えば加特力（カトリック）教団）、兄弟姉妹の称呼が今日用いられることを見れば、兄弟性の概念が宗教において特に重要性を有することを思わざるを得ない。もっとも今日はそれも、もはや外面的呼称の形式に止まり精神的内容を喪失しているかと思われるが、私は還相の概念を以てこの兄弟的教化の原理とする

ことにより、新しき社会理想を意味せしめることが出来はしないかと思う。すなわち民衆は資本主義的市民社会の自由と社会主義の平等とを綜合する兄弟性（友愛）を以て相結ばるべきものであるといいたいのである。民衆の倫理は兄弟道であり、その信仰は兄弟法門であるといってよかろう。プラトンが国家篇の主題とした正義というのは、この兄弟道を社会の分業と結び付けて考えたものと解せられる。禅堂において兄弟という概念が広く用いられ、師が弟子を呼ぶにもこの称を以てしたことが広く文献に示されている。人格的指導と信順とに特別の重要性を認めた禅門において師弟の関係がかえって兄弟の関係にまで具体化せられて平等性を顕わにしたことは、親鸞が固く師弟の関係を拒んで、ただ同行として信徒を遇したことと共に、他の仏教宗門或いは加特力教団の位階制度に対比して、深き内面的意味を有するものといわなければならぬ。とにかく社会制度の改革と共に、新しき兄弟的関係の発展回復せられることが必要である。私はその原理として還相の意味が特に重要なるものであることを強調したいのである。大乗仏教の菩薩思想が自利即利他として解脱と教化とを相即せしめ、仏々呼応相称の社会性から進んで、唯仏与仏乃能具尽（『法華経方便品』）という、社会性を以て真理内容を充たす思想に進んだのが、今や還相観念を以て教理自身の重要契機にまで社会性を高めたのは、特に注意すべき点であると思う。その教化関係を以て、宗教の多くに一般なる平等を超えて同時に秩序を原理付けたのは、真に貴ぶべき所であるといわなければならぬ。蓋し絶対の前には相対がその能力、天分、ないし社会的地位等の相違を消して平等に水平化せられるに由って、平等思想が宗教に一般的なることは当然として容易に理解せられる。それに対し解脱の先後という順序も実際に宗門の社会性を秩序付け、師資相承の重要視せ

らるること特に仏教の特色をなす。菩薩道が大乗の特徴となるのは怪しむに足りない。しかし真宗に至ってそれが教理により原理付けられるに至ったことは、特に注目すべき所である。懺悔道はもとその発生において社会の連帯責任によって汎通の意味を獲得するのである。もしこの連帯観念を離れるならば、懺悔は特に嗜被虐的感傷的人間においてでなければ、広く常に人間生活を支配する現象であると認めることは出来ぬともいわれよう。とにかくそれは単に特別の場合に現れる特殊な行為であって、哲学の出発点とせられる如き汎通性を有するものではない。かかる見地からすれば懺悔道としての哲学という如きは誇張に過ぎないともいわれるかも知れない。ただ社会的連帯の立場から、一切の社会的害悪に責任を感じ、不断に社会改革の必要を痛感しながらこれに力を尽くすことの如何に困難にして我々を逃避的ならしめるかを反省するならば、キェルケゴールの指摘した如く懺悔悔恨が一般に倫理を特色付ける汎通的な概念となる。私が懺悔道を哲学の道とするのも、かかる連帯観に基づくのであって、その本来の動機において既に社会的たるのである。しかし真宗の他力教に指導せらるることなくしては、還相教化の社会的秩序の観念に導かれることはあり得なかったであろう。そこに他力の哲学としての懺悔道が他力法門たる真宗の教義から学ぶ所本質的なるものあるを、特に認めなければならぬ。ただし私が真宗の還相思想に傾倒するのは、啻（ただ）に右述べたような教化秩序に依る兄弟的社会性を珍重することばかりに由るのではない。更にその還相を媒介する種的共同性が、かねて私の考え発表した「種の論理」に拠る社会存在論に呼応して、これに宗教的根拠を与え、同時にこれによって現代の原始社会の宗教性に関する研究を、真宗の世界宗教的信仰と媒介することを可能ならしめると思惟するからである。而して私の

「種の論理」は、啻に一般社会構造の論理に止まったのではなく、更に国家存在の論理にまで及んだ。これはヘーゲルの思想を絶対媒介の論理の徹底に拠って修正したものであるが、彼の体系における国家と宗教との関係についての困難を除くことが出来るものと信ぜられる。而して私は同時に、それが今日緊急の解決を要求する国家の本質に関する問題に新しき光を投じ、既に上に触れた民主主義と社会主義との対立に対しても、そのいずれをも超える立場から具体的なる中道を指摘し得るものではないかと、ひそかに想像するのである。私はこの問題も、絶対批判の論理に依り懺悔道的に解決せらるべきものと、思惟せざるを得ない。私は私の未熟な国家存在の論理を以て、困難なる今日の国家に関する問題をことごとく解決することが可能であるなどと錯覚するものではないつもりである。しかし論理は媒介である以上、媒介の徹底たる絶対媒介の論理を以て、少なくとも解決の正しい方向を指示することだけは出来ないはずはないと信ぜざるを得ぬ。もとよりその論理の展開は、従来既に達した所を更に発展せしめる今後の研究に俟たなければならないが、正しい方向だけは逸しておらぬと今も信じ得ることを大なる悦とし感謝する。それに対して還相の思想は宗教の立場から保証を与える所があるので、特に満足を感ずるのである。懺悔道が真宗の教義に指導せられることに依って、他力の哲学として発展し得べき重要なる方面としてこの社会存在の契機を指摘し、それを以てこの論文の結末たらしめようと欲するわけである。

「種の論理」というものも、今日の国家における我々国民の位置というものについて私が自ら苦しんだ結果到達した思想であるので、かかる苦を経験しない人々の理解を受け得なかったのは当然である。

私が問題を提出してから、「種」という概念を取り上げて、例えば文化主義の立場などから、人類の文化も民族に従って相異なる特性を現す、これ人間生活の表現に種的の型を有するからにほかならない、という如き意味に、種という概念が使用せられた。しかし私からいえば、此の如きは種という名称が共通なだけで概念内容は全く異なる。類種個という分類的秩序を同一性論理に従って排列したに止まるかような組織においては、種は単に類の普遍と個の個別との中間に存する特殊に過ぎない。それは個たる我々の存在を限定する社会環境を意味することが出来ても、我々の存在を脅かし生命を奪うことが出来るような国家の統制に何の係わりを有しない。我々の生活が環境を支配して、これを自ら作り変え表現的に形成すれば、環境は我々に同化せられるものである。いわゆる作られたものから作るものへという如き標語が表すのはこれであろう。しかしこの「……から……へ」という転換こそ、政治的実践の生命を賭すべき危機なのであって、これを此の如き安易な言い表しで表現するのは生的芸術的なる立場の文化主義を特徴付けるものでしかない。従って国家社会の法制的慣習的統制に、地位を賭し生命を犠牲にしてもなお対抗すべき個の、政治的倫理的責任の如き、そこには自覚せられず、或いはこれに便乗追随する連帯責任の無自覚、或いは野心我性よりする対抗の罪、等の形における倫理的悪の反省から、その極到達すべき懺悔の転換に至っては、全く問題にせられないのである。従ってかかる人間存在の危機を孕む限定としての種のもつ危機的否定的意義というものは、全く理解せられないのも当然である。この際、言葉の上では種的とか行為的とかいっても、それは政治的意味をもつ社会的契機でなく、また危機的行でもない。単に安易なる芸術的制作に発展する生表現に終始するところの文化主義にほかならない。

あたかも曩に指摘したプロティノスの霊の主体的存在を構成する霊的範疇が、アリストテレスの実体的範疇の同一性的有の範疇なると全く性格を異にし、無の行的統一の主体的自覚に成立すべきものであるのに、なお前者の立場の延長拡大としてこれを理解しようと欲するが如きものである。行的無の自覚をその立場としないプロティノスが、この立場を守るプラトンの弁証法を逸して、これをアリストテレスの同一性論理と結合し、ために神秘主義に陥ったのは既にその霊的立場の稀薄化たることを免れない。霊は観ぜられるものでなく行において信証せらるべきものだからである。もし観ぜらるるものならば、一者の超越性も霊に内在化せられて単に無限として平面化せられ立体的なる無の行的統一ではなくなる。その結果、有と無とを超えて有無に繋縛せられざる行の立場が、単なる有の充溢に安住するようになる。プロティノスの影響を多分に受け、その精神を最もよく理解したといわれるエックハルトが、しかもそれにも拘わらず福音の立場に従って、マリヤの観よりもマルタの行を優れりとしたことは、宗教の立場から見て特に注意せられなければならぬ点である。私は芸術的制作や生表現の文化主義が、宗教を簒奪しこれを抹殺することを遺憾とする。その結果政治は勿論倫理の実践が観想に解消するからである。宗教はかくて民衆を陶酔せしめる亜片となる。賢者智者は観に安住することが出来るであろうが、愚者凡夫は行に出でざるを得ない。民衆の宗教は行に安心を与え信頼を供するものでなければならぬ。文化主義は内的外的特権階級の世界観であって、民衆の与り得る所でない。愚者凡夫にしてしかも無産、生活に血の汗を絞らなければならぬ民衆の安心は、別の世界観を要求する。懺悔道も他力哲学も兄弟道も、その要求に幾らかでも応ずる所がありはしないかと、私はひそかに期するのである。文化はその上

での、社会的協和の媒介である。前者の享受が人生の目的たるのでなく、後者の歓喜が人生の目的たるのである。私のいわゆる種の概念は、我々個人に対立して外から統制を加え、それに反抗する個人を実力で圧倒し排除する政治的社会を意味する。現実の国家は多かれ少なかれ自己疎外を免れざる客体的存在として、この性格を有するのである。かかるものの圧力を感ぜずしてこれを語ることが出来ないのは当然である。特権者にはかような種の概念は存在しないわけである。勿論種と個とが必ず対抗するものであるというのではない。かえって両者が否定的に媒介せられて成立する類において、全体と個体が同時相即の媒介において同時に共存するのが、宗教的方便世界であって、国家もこの構造を実現する限り、真に自由平等のそれにおいて同時に媒介実現せられる具体的統一であり、地上における神の国の特殊限定として、絶対の媒介たる絶対性を享有し、いわゆる神聖という規定をもつことが出来るのである。しかしこれはあくまで個の自立自発性を媒介として、行的に成立すべき媒介態であって、自然に与えられた存在ではない。その媒介的統一の調和的側面をその表現内容に即して特に文化と規定し、それに対し対立抗争の転換的側面を政治というのである。文化と政治とを媒介する個人の行為が倫理に規定せられ、その二律背反の危機が転換的に統一せられる他力行信が宗教にほかならない。かくて文化は宗教的倫理的世界の一面的契機たるに過ぎないことが認められるであろう。これを時の構造に即して規定すれば、種的文化は過去に、個的行為は未来に対応し、而してこの伝統と自由との両契機が現在の無において媒介せられ、類的大行に現成するのが宗教的救済の成立する永遠の現在である。文化はその基体的持続の面である。ところで今問題としている還相の媒介としての種的限定は、この文化的統一の側面である。

絶対還相において絶対が相対を摂取救済するに際しては、絶対他力の構造上自力を媒介とするのであって、救済せられる衆生の機の自発性が、他力それ自身の他者として媒介たることが必要であると同時に、絶対はあくまで自ら直接に作用せず相対を媒介とし、相対と相対との媒介においてはたらくことにより、始めて相対が相対であることを可能ならしめ、而してこれを媒介するものとして自ら絶対たることを行的に証するのである。かかる絶対媒介としての転換的無の絶対が、観ぜられず行ぜられなければならぬことは疑う余地がないはずである。ところで相対と相対とを絶対が媒介するに際しても、その媒介の基体としての有を無の媒介たらしめるのでなければ、絶対無が主体として転換的に行証せられることは出来ぬ。行には無の現成たる個に対し、個の限定の地盤にして同時に個の主体化の媒介たる基体的有の生命共同体がなければならぬ。これが種であって、この種が相対と相対とを媒介する有的基体として、無の絶対統一を基底付けるのである。具体的に真宗教義を藉りていうならば、先進衆生の救済に摂取せられ正定聚の位に定められたるものが、還相して後進衆生の救済に参加し、絶対の代表としてその媒介を行ずるに際しては、両者に通ずる伝統の教えを用い、その概念言語を通じて教化を行わなければならぬ。その共通の基体が文化であってそれを伝統継承するのが種的社会である。種的社会がそれに固有なる特殊の伝統を以て個体の存在を限定し、共通の媒介地盤となる所以である。ヘーゲルが客観精神を人倫的基体として捉えたのはこれにほかならない。更に通俗的に、衆生の教化的関係に依る社会性を前述の如く兄弟性とすれば、絶対師父たる如来は、弟たる後進衆生を救うに直接自ら手を下すのでなく、常に自らの代理としての兄なる先進衆生を使う、その兄弟は一家の共通なる家風を種的基体として相通ずるの

である。父はあくまで兄を信じ弟自らに努力協力せしめて、兄弟相寄り相助けて絶対への転換救済を成就せしめる。而して更に家と家とは種として特殊化せられ相対立するのであって、直接には生存上相競争し争闘することをも避け難いこと、国と国との間における同様である。しかし個人はその直接に属する種的社会の限定を超え、これに限定せられながらかえってこれを転換限定する無の主体として相通ずる。従って種的社会もかかる無の主体に転換せられて救済の媒介に転ぜられる限り、有として殊別性を維持しながら、無の媒介において相通統一せられる。これが種の行的転換に依る統一として類と称せられるものである。人類という概念がここに成立する。その立場の行的転換の無に依る統一は、必然にその対立の絶対危機を通じて懺悔道的に行ぜられるものであって、それの主体たる限りの個人は、国の和戦関係に拘わらざる人類的同情相愛を有し得るのである。文化が種的特性を発揮すること強度なるに依って、かえって汎通の理解受用を容れ、依って以て人類的普遍妥当性を有することが出来るのは、それが個人の自由自発性に媒介せられて無の根柢において深く相通ずるからである。かかる高度の文化が強盛なる国力と相伴うのが常なることも、右の媒介性によって理解せられるであろう。亡国には文化はない。国の自主自由なくして文化の自主自由なる発展が期せられるわけはない。勿論個人の天才がかかる常態を破って種の媒介を遥かに超脱し、一見直ちに人類の普遍的根柢に通ずる如くに見える場合もある。しかしかかる場合といえども、仔細に観察すれば、種的媒介の必然に存在することが認められるはずである。仏教において如来が救済を行ずるには、その救済の対象たる衆生の種別に従い、菩薩を救うには菩薩身に、天竜夜叉を救うには天竜夜叉身に、また婦女を救うには婦女身に現れて説法するという

思想を説く（『法華経普門品』）。これは一見奇怪であるけれども、救済が種的社会を基体とし文化を媒質として行われることの必然性を考慮し、種的特殊化が個人救済の媒介たることを信ずるならば、この種を明確に問題とすることこそ、はなはだ具体的なる思想であるといわなければならぬ。今日個人の自由平等を主張する民主主義社会主義国家の代表的なるものが、その標榜する主義を裏切って種的国家主義から帝国主義の反対極に顚倒する奇怪なる事実を理解し、これを防遏するには、明確に種の意義を検覈することこそ必然の途でなければならぬ。問題とすることなく自然のままに放置するが故に、自ら知らずしてこれに執らわれ操られるのである。その弊害は国家主義に拘われる場合と選ぶ所はない。今日拘われたる国家主義の懺悔道的清算が必要である以上は、同時に民主主義国家と社会主義国家との国家主義的顚倒も、また当然懺悔せられなければならぬ。その反省の第一着手は種を問題とすることでなければならない。困難なる国家主権の問題は勿論、社会主義理論において、社会の概念を規定する唯一の観点たる階級の問題も、またこの見地から始めて解決の端緒を得るのではないか。蓋し階級は、本来種の全体に属すべき統制力が、経済的分業の結果、一部階層の独占に帰するために生ずるものであるから、その由来は種なくして理解すべからざるものであると思われる。私はかえってこれらの難問を解くのは、相対的有の立場の国家主義ならぬ、絶対無に媒介せられた無的媒介国家主義の行的立場ではないかと思う。ところで真宗の還相思想は、これを救済の媒介と解することにおいて宗教的解決を与えようとしたものである。法蔵菩薩の因位修業という絶対還相は、還相における行の模範的指導に媒介となる種の共通性を、方便として明瞭に認めた珍重すべき思想である。還相思想は啻に救済の社会性を教理化したば

かりではなく、その社会の種的構造についても考慮を払ったこと、真に尊重するに足る特色であるといわねばならぬ。カントは目的論的判断力批判において、いわゆる「自然の種化」を、自然の概念的認識の立場から意味付けたが、自然ならぬ歴史社会の種化は、ただ宗教的に象徴し解釈するほかない。かかる立場から観て、如来救済のための応現として種化を解するのは、はなはだ深い思想であると信ぜられる。それが絶対媒介の論理における種的基体に相当することは、特に重要なる意味を有する。懺悔道はこれに指導せらるることにより、今日最も緊要なる国家の問題に対し、宗教の方向から展望を開かれること、決して軽視すべからざる恩恵であると思惟せられる。

或いはこのような懺悔道と宗教的行信との関係につき、次の如き疑問が発せらるるかも知れない。すなわち懺悔道に上の如き意味が認められるとしても、それは上来明らかに示された如く、罪悪観念に動機付けられこれと同伴すること否定出来ない、然るに宗教には、現に仏教が一般に然る如く、罪悪観念に基づくのでなく、生死解脱の要求に基づくものが厳として存する、これにおいては懺悔道を語る余地はないのではないか、という疑いである。約言すれば懺悔道は、基督教や真宗仏教の如き他力宗教が、倫理の二律背反に促されて発達する場合に限るのであって、かかる倫理的宗教以外には妥当しないのではないかというのである。一言でいえば懺悔道は救済教にのみ当てはまるのであって、解脱教には当てはまらないであろうという懸念である。しかし上にも触れたことがある如く、この別は究極的であるとは考えることが出来ない。なるほど生死の離脱は直ちに倫理を媒介にするとはいい難い。それはむしろ人間自然の要求であって当為とはいわれぬからである。原始仏教以来生死の問題が仏教の根本となって

いるのは顕著な事実であって、これは倫理に属せず直接の生に係わる。ここに倫理的宗教の性格著しき猶太教ないし基督教と仏教との明白なる対照がある。蓋し印度(インド)民族と猶太民族との社会生活における顕著なる相違がこれを裏付けるのであろう。しかしながら一歩進んで考えると、原始仏教といえども生死に繋縛せらるる存在を迷妄となし、この迷妄を脱して真知を獲得することが解脱の途であるとするのである。すなわちたとえ動機は非倫理的直接生的であるとしても、既に宗教となれば真偽迷悟の価値的差別が現れて、その有価値的存在を実現すべき義務と、その反価値的存在を否定し消滅すべき義務とが認められることになれば、直ちに広義の倫理性を伴うに至ること明白である。理性は生に対し外から付加せられるものでなくして、人間的生そのものに固有なる反省作用の能力であり、生そのものの内部から発展するものである。理性を含まず倫理を現さない人間的生なるものは、概念として抽象せられるとしても事実上存するものではない。迷悟は直ちに知性の価値的差別として倫理的当為に転ずる。迷妄に沈淪(ちんりん)して真知の明悟に達することが出来ないのは、人間の有限性を特色付ける悪であり罪である。その底には我性の纏綿があり根原悪の繋縛が存する。親鸞の悲歎述懐にも多分に知的迷誤の慚愧悔恨が含まれる。生死に迷って出離の道を成せないのは、そのまま罪悪なのである。究極においては真知は行道であり、行は悟を含む。悟道は解脱であり、生死は罪悪である。生死と罪悪とは概念上区別せられながら、人間の自覚存在においては必然に相伴う。むしろこの二者相即する機微に、自覚存在の行的成立があるというべきであろう。懺悔道は罪悪の自覚慚愧、悔恨絶望に成立するものではあるけれども、そのために生死の迷妄自覚、出離解脱の願求に発する解脱教を逸する恐れは決してない。生死即罪悪という自覚

存在の構造に依って、これをも包むのである。懺悔道を哲学とすることにより哲学の道を狭くする懸念は、かくして全然無いといってよい。いわんや単に自己の解脱のみを問題とするのはそれ自身悪であって、実は自己の我性離脱は単にその離脱の願望に依ってのみ達成せられるものでなく、相対は相対を媒介とすることによってのみ絶対に帰入することが出来るという関係上、他の相対のために自己を捧げる行を通じて、始めて自己の我性を離脱することが出来るのであるから、単なる即自的解脱の願求は必然に、自他対立の宥和協力なる体自的救済にまで転ぜられることを思えば、懺悔道は大乗精神の必然的帰結として、普遍の意味を有するものなること疑いを容れる余地は無い。

　実に懺悔道によって我々は無縛無執の存在を約束せられ、有無超脱の転換に安心して、能く相互教化協力の秩序的平等に、宥和協同の歓を享けることが出来るであろう。文化はこの協同の媒介であり、自然の支配も自然の束縛により人間の協和を妨げられないためである。科学が単に人間の自然的欲望充足の手段に止まるならば、それは人間の幸福を齎らすと同様に不幸の源でもあることは、事実の明証する所である。科学を使わずに科学に使われ、技術を用いることによりかえって技術に役せらるる人間存在の不幸は、既に我々の現在痛感する所である。人間の幸福を全存在の目的とする如き世界観は、かえって人間を不幸にする。否、人間の存在そのものすらが、存在自身によっては確保せられ難い。「生命を得る者はこれを失い、我がために生命を失う者はこれを得べし」とある所以である。この世界にあるものは、すべてそれに対立する他者と相即し表裏をなして存在する。もし対立者を破壊して自己のみ存在しようと欲するならば、やがて自己も存在を失わなければならぬであろう。ただ対立者を生かし、対立

に緊張せしめられつつ共存し、相互を誘発推進せしめることに協力することによって生を円現することが出来る。もし自己単独の存在を固執し、これを支える所の物に執着して他者を排し、闘争においてこれを倒すことにより物を独占して独り自ら栄えんと欲するならば、絶対はかかる相対者の専横を容すものでない。やがては破滅を免れないのである。絶対は相対を相互に媒介し、而してそれにおいて自らをも媒介する絶対媒介である。相対はこの絶対媒介において不断に転換せられ、他者において自己を見出す自他超脱の無を自らの根柢とする。故にそれは無を原理とする有であり、死を通じて生かさるる復活的存在たるのである。死において生きる絶対転換の無的存在すなわち空有たることが、存在の真実である。それは無執であり無着であるわけである。しかしかかる絶対転換の無を実現するには、社会的に媒介の交互性を通ずる外ない。絶対媒介の無は、社会の動的空有を媒介とすることによってのみ実現せられるのである。かかる無を原理とする絶対転換の世界は自然でなく歴史の世界である。それは自然の如く不変恒常の基体があって、その上で属性の変化、関係の変転が起こり、或いは同一普遍がこれを法則的に規制し、或いは同一目的に向かい本質の実現を目指して、可能の現実化、僭勢の現勢化という進化発展を遂げる如き構造を有するのではない。このような構造は有の基体的ないし実体的存在に固有なるものであって、それを支配する論理は同一性の論理にほかならない。これに対し歴史においては、不変恒常なる基体実体は無媒介には存在せず、ただ或る有限の期間存続を許される循環圏が種別的に存立し、それに限定せられる個体がその限定においてかえって自らの自由を発揮し、行的にこれを主体化して無の実現をなすことが出来る限り、行輪 cycle としてそれが維持せられるに止まる。その期間が歴史の時

代であって、それと特定の種的社会とは相即対応する。共に有限相対の存在であって、不断に新たにせられ転換せられるのである。同一時代といえども厳密にいえば決して絶対の恒常性を保つのではなく、究極においては各瞬間において変易するのである。時が休止することとなき限り、すなわち時が現実の本質的規定である限りは、現実は不断に変転するのであって、二つの焦点を有する動的楕円圏が循環の行輪をなす。希臘(ギリシア)人は恒常性を存在の本質的規定と思惟し、これを代表するものとして自然界に、永遠に同一軌道を循環する天体を考えたことは周知の通りであるが、歴史の循環性は変易的逸脱的であって、全く同一的に重なり合うのではない所の種別的行輪において、一の輪から他の輪へ不断に転換する循環をなす。循環は輪の重なり合いにでなく行輪そのものの輪環性に成立すると考うべきである。従ってこれに対応する種的社会も、現実の歴史においては不断に転換せられ、これを媒介する行的主体としての個人の死復活と共に絶えず更新せられるのである。個人はかかる種的社会の歴史的転換の媒介となるので、それは種から出て種に入る無の関棙子(ぜんまい)であるといってよい。かかる無の転換点として行的に永遠の現在を信証する個人の自己が、すなわち実存の主体であるから、実存はかえって無に根柢付けられ無の現成たるものにほかならない。しかも無において無執無着を行じ行ぜしめられるにより、相共存協力して相互教化的に秩序的平等の社会を実現する。この社会は歴史を貫いて不断更新的に行証せられるのである。それは人間協力宥和の兄弟世界であって、それを建設しそれを生きる歓喜が人間存在の意味でなければならぬ。これに与らしめる無の絶対は愛であり大悲である。無が愛であり、絶対転換の大非が大悲であることの行証こそ、正に神国の建設であり浄土への往生決定である。歴史の意味はそれを貫き無

の行証において神の国が実現せらるるにある。それはいわゆる終末論的に歴史の目標となり終極となるものではない。斯く考えるのは、なお目的論的自然観の構成である。然らずして如何なる現在にも、永遠の無の個的実存における現成が行証せられる限り、既に神の国は存在するのであって、「天国は汝らのうちにあり」といわれる所以である。しかも同時にまた、「天国は近づけり」ともいわれるのは、既存即未存、それが自然的に存在するものでなくして行的転換的に信証せられるものだからである。これこそ歴史の特色を表す無の行信証であって、その統一は観想の対象たるものではない。常に存在の裏面には無が存して不断にこれを転換し、有と無との間に無執無着に出入りして自在に行ずるその行の自覚が、歴史における神国の実現たるのである。アウグスティヌスの神国論においても、現世の歴史的国家たる羅馬帝国がそのまま地上国家であり基督教会が直ちに神国たるのではない。羅馬帝国の内にも信仰の人は宗教的生活を行じ、教会内にも現世的不純が混入するのであって、相交錯し相転入するのである。歴史的世界はかかる有無転換相入交錯の存在である。これを同一性論理に従って組織したり、統一的形象として直観したりすることが許されるものでない所以である。閃光的に明滅し、明暗交錯して表裏転換し、有無相入して、その転換相入の機微が行的に無の中心として自覚せられるのが、歴史的世界にほかならない。それぞれの自己の中心が他の自己を媒介し、過去が未来に交互転換する如き行的転換が、その統一を自覚せしめるに止まる。行的中心無き歴史的世界というものはない。これ無き観想の世界は歴史の世界ではない、啻に概念的構成の世界が歴史の世界たる能わざるのみならず、また単に生表現ないし芸術的形成の世界も歴史の世界ではないのである。それが類型的変形として原型に統一せられ観想

の対象とせらるるのは、歴史の本質喪失以外の何ものでもない。それは所詮平面的形象の形成直観を、行的転換の立体的有無相入の自覚に換えるものである。私は象徴をポンポン（房状）ダリヤの花に托したい。仏教では火中の蓮華を以て解脱救済の境涯を象徴するのが常であって、蓮華の清浄真に適切なるものがある。いわんやこの清浄をその生育する淤泥の中に汚さるるなく保つどころではなく、火中にあって煩悩の猛火に焼け爛れぬ堅固さを有することを表すに至って、この比喩のはなはだ印象深きを感嘆しないわけに行かない。しかし今、歴史的現実に相即する無の行的空有を象徴するには、天竺牡丹とも称せられるダリヤの房状なるものが適するでもあろうか。パスカルが自然を、随所に中心をもち、而して周辺のどこにも無い球に比したことは周知の事であるが、歴史的世界は有限な焦点距離を以て相対する一双の焦点をもつ楕円の無限多を、その切方（或いは観方）の傾斜に従い多様なる切断面（象面）として展開する楕円体の回転に比されるであろう。更に房状ダリヤの花を以てこの楕円体を象徴せしめるならば、その花房を成り立たしめる一々の単花は自我の中心に相当し、その房全体の中心たる単花が神の現成に比すべきものとなる。かくてこの花房を種々の傾斜に回転してこれを平面鏡に映写すれば、この絶対中心を対等に挟む一双の焦点を有する楕円が、種々の傾斜と種々の形状とを以て映出せられ、その象面の相互の転換が歴史的世界を比較的適切に象徴するであろう。此の如き楕円的行輪を歴史の時代として象面を傾斜的に転換交代し、その神的中心をそれぞれの位置偏向に従い、絶対媒介の行的信証として重複し輪環的に統一する房状ダリヤの回転を以て歴史的世界の象徴となし、同時にこれを哲学的自覚内容の象徴とすることが出来るでもあろう。仏教においては曼陀羅華の象徴から仏の真智、解脱の境涯

を円輪の同心重複に描き出し、これを曼荼羅と称するが、もしいい得べくんば、右の房状ダリヤの象徴を、歴史主義的懺悔道の曼荼羅ということも出来ないではなかろう。自然には神話は必然的意義を有しない。これを法則によって置換することが自然認識の要諦である。そこでは存在の偶然的起原は問題とせられることなく、永遠普遍の理法のみが認識の目標となるからである。それに反し歴史は絶対偶然性を脱することが出来ぬ。何故に有が有るか、如何にして存在が存在するか、という原偶然に対する問は、歴史について必然に発せられる問である。しかしそれは何故とも如何にしてとも、それを理由付け説明することは出来ない。もしそれが出来るならば、絶対の偶然ではないからである。更に Dasein についてのみならず Sosein についても、存在は我々に不可知なる偶然として存在するのみならず、かかる有として存在しなければならぬ理由は、我々にとり全く不可知たらざるを得ない。かくて歴史において世界の起原、存在の由来は、問われることが必然でありながら答えることは出来ぬ、という二律背反を避け難きものとする。これに対しては、ただ懺悔道的に行信の内容自覚に基づき、神話的象徴を想像しないし解釈するほかない。プラトンが真知をイデヤの観想に認めてこれを真実なる永遠存在の行的自覚とし、これに対し現象界の仮象的臆見の立場において世界の起原を解釈するに神話を以てしたことは、今日の認識論においても自然と歴史との相違を明らかにするものとして深き意味をもつ。ただ二世界論でなく、行的転換相入の絶対媒介論が両界を交互転入せしめることが必要なのである。この立場から見て法蔵菩薩因位修業の絶対還相論は、宗教的救済の立場から歴史的世界の意味付けを行うものとして、他に匹儔（ひっちゅう）を見難き深意を含む。前記房状ダリヤの花心にある単花は、絶対の代表としての絶対的相対と

して法蔵菩薩の自覚内容に相当すると解せられる。彼は如来の家の家督に定められたる長子として、常に父たる如来の代理をなし、他一切衆生に対して絶対の先進者となり教化における師たり兄たるのである。この神話に象徴せらるる歴史的社会観は、懺悔道的哲学が真宗の教義より学ぶ重要なる意味であると思う。しかも上述した阿弥陀如来の還相性を顧みるならば、法蔵菩薩の先進性も相対化せられ、人間の交互的教化の平等を通じてのみ実現せられる理念の象徴となる。今日我が国民は他動的に従来の国家主義に対する懺悔を課せられている。これは勿論自発的に我々が自らに課すべき所であったので、今日時既に遅く敗戦国としてこれを他から強制せられる如き、慚愧痛恨の至りである。今や遅くとも、せめては自ら進んでこの懺悔を行じ以て自由を確保すべきである。他から強制せられた自由主義という如きは無意味なる矛盾である。然らざるも相対的他力に便乗して自由主義文化主義を唱える如きは、無恥無反省といわなければならぬ。再出発の転機は懺悔にある。これをおいて国家再建の途は無いのである。しかし懺悔を必要とするのは我が国の国家主義のみではない。自由主義もまた懺悔を必要とすること、その代表国家の内部的矛盾と、同じ連合国側にある他の強国の代表する社会主義に対する矛盾とに、明白に示されている。しかもその社会主義国家もその主義主張に行き詰まって、立場に重大なる修正を加え、加之(しかのみならず)自由主義代表国家と共に、自由主義にも社会主義にも反対であって我が国がそれの清算を課せられている国家主義の樊籠(はんろう)に自ら陥り、その極相率いて帝国主義の亡状を敢てするの矛盾に走りつつあるかの観があるではないか。懺悔を必要とするのは啻に我が国のみではないこと明白である。これらの国々もまたそれぞれに自らの矛盾過誤罪悪に対して正直に謙虚に懺悔を行じなければならぬ。懺悔は今

日世界歴史の諸国民に課する所である。懺悔道は歴史の転換期たる現代の哲学として必然の意味を有する。諸国民がその立場において懺悔を行じ、それを通じて兄弟性の社会建設に進むことが歴史の要求であろう。私は懺悔道としての哲学の意味を此の如きものと解するのである。

死の哲学

生の存在学か死の弁証法か

キリスト教的西欧思想にとって、罪の問題がそれを動かし進める原動力であったように、東亜の宗教思想に対しては、生死の問題がその主動機となっていたこと争われない。たとい今日仏教が宗教的信仰として私達を支配することがなくなったとしても、なお形而上学的思想としては、その影響が決して消滅しているわけではないのである。生死輪廻の宗教はすでに科学の啓蒙に依って払い去られたとはいえ、なお我々の生が何処から来て何処に去るか、生存の意味如何、死の不思議はいかに解すべきか、という如き問いは、依然として私達の哲学的思索の主動力となっているのである。もちろん西欧思想においても、罪は死を意味し、それからの救済は不死永生に繋がる。その限り、生死の問題がそこに存しないということはできぬ。しかしそこでは、直接に死が哲学の中心問題として取り上げられたこと比較的稀である。その点に、私達東亜人の思索と喰い違う所があることいかんともしがたい。殊に西欧の近代思想を支える生の解放充実という思想は、よしそれが西洋古典哲学の伝統に結び付き理想主義の主張に合理化せられても、なお私達にとって、何か空々しい感じを起こさせることを免れなかったのである。これは一たび死の避くべからざる不思議を思うとき、生の果なさが余りにもひしひしと私達の心に迫るからにほかならない。少なくとも私は、そういう不満を懐きながら西洋哲学を学んだのである。

しかるに私が一九二二—一九二三の一年間フライブルク大学に留学して、当時私講師でおられたハイデッガー教授の講義を聴く機会を得るに及び、教授の哲学において死の自覚がその中心的根本支柱となっていることに心を打たれ、ここにこそ私の求める哲学の道があると思わないわけにはゆかなかった。かくして私は教授に依り、始めて哲学する道を教えられたのである。正に教授は私の師であるといわなければならぬ。感謝おく能わざるゆえんである。

爾来三十五年、ハイデッガー教授はますますその思索を深め鋭くし、精緻なる思想を拡充して、今日他に比すべきものなき独創的なる哲学を展開せられつつある。今やその影響西欧諸国から我国にまで及び、門下各国に散在する有様である。しかもその声名に加うる強健を以て古稀を迎えられ、内助の夫人と共に一家の清福を享受せらるること、教授の高誼を受くる者の等しく悦びとする所でなければならぬ。私もその末端に列なるものとして、この記念論文集に一篇を寄稿し得ることを光栄とするわけである。

中国で編まれその名をもって呼ばれる、臨済禅の創始者臨済禅師の言行を輯めた臨済録の中に、同時代の禅匠潙山が、臨済の師黄檗から独立して一家の見識を樹てたことを称揚して、「見師と斉(ひと)しければ師の半徳を減ず」と言ったことが記されている。その語は溯ると、潙山黄檗の師たる百丈が黄檗を褒めた語に属すると伝えられる。とにかく私はもちろん、自らを黄檗や臨済に擬する如きものではない。ただハイデッガー教授に依って教えられた「死の哲学」の方法は、その後の私自身の思索において更に徹底を要求することといかんともしがたい。教授もまたその思想を深めて細緻周匝、精妙無比ともいうべき哲学を展開せられた。しかも死の決断覚悟は依然として教授の哲学における支柱となっているのである。

しかし翻って考えると、教授の哲学はあくまで存在学であって、死は、存在として自らを実現する生の、自覚に対する標識に止まるから、現実なる死そのものが哲学の契機として、観念実在論的に自覚せられるということはない。単に可能性を表す極限的観念として要請せられるばかりである。もちろん死そのものが直接現実に自覚せられるということは不可能でなければならぬ。しかし相互否定的に対立しながら相即する生を媒介として死が間接的に自覚せられ、特に実在者の協同態（カトリックのいわゆる「聖徒の交わり」communio sanctorum）において、生者を媒介とし死が復活的に自覚せられることは否定できないと思われる。これは死の決断を生の媒介において間接的に、実践として、復活的に自覚する弁証法に属する。その限り、ハイデッガー教授の自覚存在論が、決断的死の可能性を観念的標識として、それの媒介に依り生の存在自覚をば言語解釈において、分析論的に展開するのと対蹠的である。もとよりそれが実践の行的自覚である以上は、否定的対立者の統一というも、同時に統一の対立契機を緊張の媒介動力として保有しなければならないから、あくまで弁証法の分裂性を内含し、分裂と統一との不断の循環渦動を成すこと、分析論的存在学の同一性的組織を形成するのとは異ならざるを得ない。しかし今日「死の時代」ともいうべき歴史の危機に臨んで、生の存在学が二律背反の行き詰まりに陥ること避けがたき際、もし我々を救う哲学があるとするならば、それは死の弁証法でなければならぬこと否定できまい。これが私の推測である。これこそ西欧的思考の行き詰まりを打開すべき、禅の東亜的思考にほかならないではないか。私はこのような立場からハイデッガー教授の生の存在学と対決することが、私の教授より受けた学恩に報ゆるゆえんであると信ずるものである。いうまでもなく、私の希求するとこ

ろは真実のほかにはない。これを認めて、或いは教授に対し礼を失するかも知れない私の不遜を、寛恕せられんことを切に希うしだいである。

一

真実なるものは永遠でなければならぬ。単に時間的なるものは生滅し変易することを免れないから、たといそれが語られ思考せられる限り存在しなければならぬとしても、同時にそれが「もはや無いもの」として、或いは「まだ無いもの」として、有にして無、無にして有であるといわれなければならぬ。しかしこのような矛盾がそのまま直ちに真実であると主張せられることは、矛盾律に支配せられる思考にとって許される所ではない。何とかしてこのような矛盾が打ち超えられ、有無に係わらぬ超越的に同一なるものが、同一律に従って真実とせられるのでなければならぬ。従って時の有無交代に墨せらるることなき永遠が真実の本質に属すると認められるわけである。ふつうにパルメニデスのエレア主義といわれるものが、一多の対立を超える絶対一を以て真実性の要件であるとしたばかりではなく、この概念的なる一多の形式的対立を更に具体化して、運動変化の時間的二律背反の矛盾をも非真の本質的規定に属するものとし、これを真実そのものから排除して、真実は永遠不動でなければならぬと考えたということは周知の通りである。しかしパルメニデスその人は、いうまでもなくエレア学派の始祖でありながら、しかもかえってこのいわゆるエレア主義を超出した人といわれるべきはずであったと思われる。何となれば、彼の真意は「存在と非存在とは同一にして同一にあらず」という主張を以て、どこまでも弁証法

のと認めていた流動変化と対立闘争とを真実としたものを貫こうとしたのだからである。彼はふつうに彼と対立して、流動変化と対立闘争とを真実としたものと認められているヘラクレイトスに対してさえも、ヘラクレイトスが形式上「存在と非存在とは同一である」と主張したという理由でこれに反対したのではなく、ヘラクレイトスが弁証法を貫徹せずに中途で打ち切って、かえって反対の調和を認め、対立流動を支配する生の時間的秩序すなわちディオニュソス的生死輪廻を、真実なりとする神秘主義に逃避したことを攻撃したのである。しかるにこの神秘主義がヘーゲルによって彼の哲学史講義（Hegel, Werke. Originalausgabe, Bd. 13, S. 305; 317）に、彼の絶対媒介的絶対観念論に一致するものと解釈せられ、存在と非存在との同一、思想即存在の真実を主張したものとして、「おおよそヘラクレイトスの命題で、私自身の論理学に採用せられないものはない」とまで称揚せられたのである。だがこれは、いわば、ヘーゲル自身の思弁的発出論的神秘主義の結果にほかならない。かえってヘーゲルのかかる発出論的観念論を攻撃して、あくまで具体的なる実存弁証法を主張した自由論以後のシェリングや、その影響を受けたキェルケゴールの観念実在論は、正に「存在と非存在とは同一にして同一にあらず」という弁証法を貫いたパルメニデスの思想にほかならなかったのである。彼が弁証法の徹底せる代表者と看なされるゆえんである（Vgl. Burnet, Early Greek Philosophy, p. 180; Cornford, From Religion to Philosophy, p. 214—217）。彼に拠れば、永遠は時間を自らの内に融かし去るものではなく、かえって自ら時間の内に降下し、天上の光明は下界の暗夜に一たび没してから正義の運命女神に復活せしめられ、時間の流転を媒介として自らを実現するものである。その真実なる存在は、「もはや在らず」といい、「未だ在らず」という非存在との、死復活的転換、或い

はそれに因る生滅的有限性を、進んで自らに容れ認むるところの忍の自己否定を媒介として成立するものと解せられる。すなわち「在り」といい「在らず」という反省自覚の思考こそ、存在の述語的規定として思考的に存在を代表しこれと同一なりといわれるわけである。しかしその同一というのも思考的規定である以上は、存在的には同一であって同一でないといわれねばならぬ。かくて真実的存在と臆見的思考とが同一であって同一でないのが、弁証法の規定なのである。さてこの存在・思考の一多の関係を弁証法的に展開したものが、プラトン後期の対話篇『パルメニデス』にほかならないであろう。それは思考と存在との質的対立が同一にして同一ならずという観念実在論と、その弁証法的同一即異多の、一即多なる「量的対立の相即」との二重の弁証法をもって、一般的に存在と非存在とは同一にして同一ならずという抽象的弁証法を、質と量との両面にわたり具体的に展開貫徹せんとするものである。けだし直接的抽象的なる有（即無）が質的に具体化せられて物心の対立的相即となり、更にそれが「反復」的に高次抽象において一様化せられて量の一多相即となるのは、弁証法そのものの弁証法的展開にほかならない。ヘーゲルの論理学がその展開を以て開始せられたゆえんである。パルメニデスはまさにこれに先駆したものといわれる。弁証法の、分析論理と神秘主義との中間に占める位置が、ここに始めて明らかにせられたといっても過言ではない。ディオニュソス的「生の哲学」を代表するヘラクレイトスに反対して、オルフェウスの下界降下、死滅浄化の信仰に、立脚するところのオルフィックの影響下に立つパルメニデスは、その点から「死の哲学」の弁証法を開いた人と考えてもよい。その思想を継承発展せしめたプラトンの後期弁証法は、彼自身の中期イデア論の影響の下に立ちながら、かえって彼に反対し

て「生の哲学」を組織したアリストテレスの分析論に対し、「死の哲学」を確立したものである。キリスト教が出てからは、アウグスティヌスのプラトニズムに対するトマスのアリストテリズムの対立を通じて、プロテスタントのアウグスティニズムとカトリックのスコラ主義アリストテリズムの対立を通じ、今日に至るまで両者は西欧思想を貫流しつつ錯綜する。しかも哲学の歴史的批判に対する範疇として、この二種の哲学の対立は、更に今日特に重要の意味をもつと思われる。何となれば、西欧思想はだいたい一貫して生の立場に支配せられ、近世においてスコラ哲学に取って代わったルネッサンスの科学思想も、明らかに生の立場に属し、今日「死の時代」に際してそれが行き詰まっても、なお「死の哲学」への転換は試みられていないようだからである。しかるに意外にもパルメニデス・プラトンの弁証法は、東亜の忍思想と通ずるものがあるのであって、現在西欧思想がその行き詰まりに際して東亜の禅思想に関心を喚起せられつつある如く思われるのは、同時に再びパルメニデス・プラトンの哲学の顧みられるべき理由になりはしないかと思わざるを得ぬ。これ私が初めにパルメニデス・プラトンの弁証法の方向付けを試みようとするゆえんである。

さて我々が有限相対的なる存在者として、自己の存在が非存在に纏綿せられ、自己の規定としての有が同時に無として規定せられることを知るのは、当然に自他の対立を超える無限絶対者の統一根柢においてでなければならない以上は、それはいわば逆に無限絶対者が我々を媒介として自らを知り、従って我々は無限絶対者に知られることにより、それを知りまた我々自らを知るというべきである。同様に我々が時間に制せられ、そのために我々の存在が変易的であることを知るのは、その根柢に永遠があり、永

遠が我々を知り我々において自らを知るに依るのであるともいわれなければならぬ。

ところで永遠は当然に無始不生でなければならない。もし永遠が始まり生じたものであるとするならば、未だそれが存在しなかった時があり、それは時において始まり生じたのでなければならぬから、そのため永遠は時に制約せられ、従って時に従属するものとならざるを得ないからである。これは永遠の否定でなくして何であろうか。しかしながら同時に、永遠が無始不生であると共に、無終不滅であるとしたならばどうであろうか。我々の思考にとっては、可逆性対称性というものが或る意味において必然であることは否定できない。元来我々の思考に対立をそのままに放任することは、矛盾を斥け自己同一を要求する思考の本性に背くものであって、これ変化対立をそのままに放任することは、矛盾を斥け自己同一を要求する思考の本性に背くものであって、もしそれが対象の必然に従い避くべからざるものである場合には、思惟の機構に依りそれに調整を加えて、対象の無矛盾性同一性を恢復するのが、思考の本質的要求だからである。一方への偏倚はそれと正反対なる方向への偏倚に依ってこれを補正し、以て自己同一性を全体において恢復し維持しようというのが、思惟の可逆性対称性の傾向にほかならない。さてそのような一様平等の構造が典型的に実現せられたものは何かといえば、それはすなわち幾何学の対象と認められる空間にほかならぬであろう。同一性論理の存在表現は空間、しかもその同一性的要件を最も単純平直に満足するところのユークリッド空間、であったゆえんはここに存する。思考がその同一性的要求を可逆性対称性において満足し、いわゆる体系的完備に達せんとするとき、それがユークリッド空間を典型とするのはこのためである。それでは永遠思考がこの空間性を典型的図式として行われたとしたならば、どういう結果に立ち到るであろうか。それは正に永遠の無始不生と対称的なる無終不滅が設定せ

られて、両方向の間に可逆性が保たれるということでなければならぬ。これに依って、永遠がその内部に時間的変易の動性を含むも、その動性の可逆的なるに依りこれを揚棄して、対称的同一性を保つことができると思惟せられる。従ってまた時間の変易性も永遠の内部に包み込まれ、その超越的なる框を破ってこれを分裂崩壊せしめることはないとせられるわけである。幾何学的には時間を第四次元として、ニュートン力学における如く対称的にそれをユークリッド空間化するのが、その行き方にほかならない。

しかしながらこのように時間を空間化して永遠の内部に包み込むとしたならば、時間は空間の構造契機としてそれの形態そのものを規定する如くにそれに入り込むということはできぬはずである。ニュートン力学において、時間軸が空間の三次元に対する第四次元として外からそれに添加されるのはその実例である。しかるに相対性論は、物理学的に測定せられる空間と時間とが光速度を媒介として内面的に制約し合い、いわゆる「空間・時間」Raum-Zeit すなわち「世界」Welt が、対立的統一として連合を形造ることを教えた。その要素たる世界点は、いわゆる「ここ・いま」Hier-Jetzt であって、単なる「ここ」ではない。今日の公理主義数学が避けて問題としないユークリッドの、「位置があって大きさがないもの」という点の定義は、単に幾何学の立場で理解せられるものではなく、「ここ・いま」という「空間・時間」すなわち「客観・主体」の観念実在論的立場において、始めて存在論的に自覚せられるものである。それは空間的に無限可分なる限り大きさのある存在を、即今（ここ・いま）の定立行為に依り不可分作用の媒介において自覚する観念実在論にほかならぬ。まさにパルメニデスの「思考・存在同一」の立場で成立する弁証法的本質である。プラトンの分割論が存在者の本質即存在の本質と認

めた「不可分形相」atomon eidos も、またこれ以外のものではない。それが弁証法的にのみ可能なるゆえんである。相対性論の物理学は、古典哲学の存在自覚に対し重要なる溯源的媒介となるわけである。この関係もまた弁証法的というほかない。かくて空間はその要素たる多元の同時共存を統一するために、時間に制約せられてその形態を即自から対自にまで自覚的に変様せられ、時間はその構造に空間的同時性を契機として含まなければならぬことが示された。その数学的表示に非ユークリッド幾何学が具体的に妥当するとせられるゆえんである。さてその時間の契機としての同時性は、各現在の刹那の有すべき性格であり、まさに永遠の象徴となる。今や時間は永遠の内部に包み込まれる内在的動性には止まらず、各現在において永遠が自らを分裂せしめ自己否定的に裂目を作って脱自的に時間に下降し、或いは時間を自己に協力参加せしめるために、超越から内在に自己を制限し実現するところの、渦動中心の協同態を形造るわけである。かくして時間は始元なき不生として永遠に通じながら、しかもそれ自身の動性変易性を自己に保ちて、永遠に対する開口通路となる。時間の未来が過去の既存確定に対し、将来に属する不確定性をその性格とするゆえんである。すなわち時間は、過去の方向において永遠の無始不生を分有しながら、未来に向かっては無終不滅ということなく、終末の可能とその到来の不確定とを保持するのである。しかるにこのように、未来の終末可能とその到来の不確定とが、時そのものの本質的構造に属することになれば、この終末可能とその到来の不確定とは必然に、現在の媒介を通じて行為的に過去そのものをも規定しそれを更新することになり、今や過去が無始不生として永遠の表現であることはできなくなって、未来と共に終末に曝されつつ、その可能的不確定に媒介せられて各現在に更新

復活せられ、高次「反復」に再興再開せられることになる。すなわちキェルケゴールが「反復」を永遠と解した意味において、終末即再興が「反復」的に永遠に置き換えられ、現在の「反復」渦動が永遠の象徴とならなければならぬ。これにより今や永遠の充実完結は自己否定的に否定せられ、時の空間的対称性可逆性が積分的全体においては揚棄せられて、ただ現在の刹那における微分的極微振動性としてのみ維持せられるに止まる。この現在の刹那においては過去劫来の時が否定せられると共に、かえってその終末を機会に未来の不確定が、必然即自由に決断せられるという可能性を保つことになるのである。その自由の決断は、もはや永遠の充実完結存在が現在を張り詰めるのでなく、かえって永遠の自己否定に依る無の非存在が存在の裂目として存するに依って、みずから可能となり、「反復」せられる。すなわちそれは永遠の「反復」における自己否定の裂隙空孔としての無に、成立するわけである。更に約言すれば、永遠の自己否定的無の重畳反復が時の成立根源であり、その無の自覚的現成としてみずから無の象徴となり、必然即自由の決断を行ずるもの、まさに個的実存主体としての自己であるというべきである。その主体的行為は各現在を通じて平面的に並列せられるのでなく、過去と未来との交互否定としての無の現在が、過去の否定的終末即未来の肯定的起発としての転換の緊張媒介点となるに依り、立体的に重積せられ「反復」的に高次化せられる。すなわち永遠は現在の無を否定媒介契機として、自らを自己否定的に時間において還相的に現成し、切断的に無の重畳として緊張連続する。その立体的統一の媒介は無の自覚主体たる自己にほかならない。キェルケゴールの説いた「反復」もこれである。彼が「反復」を永遠に対する宗教的範疇となし、それにおいて自由が成立するとしたゆえんである

(Kierkegaard, Repetition, Tr. by Lowrie)。それは正に死復活の実践的自覚の弁証法的概念以外のものではない。その弁証的性格は、相通ずる如く見えながら実は対蹠的なるニーチェの永久回帰の平面的循環に、これを比較するとき一層明らかになるであろう。

ニーチェの説いた永久回帰はいうまでもなく、ディオニュソスの代表する、生の発生、生長、成熟、枯死の春夏秋冬的更代とその四季の年次循環との繰り返しに過ぎない。そこには生死の無窮なる更代循環があるけれども、死は生の付帯現象に過ぎず、生のみが優勢に持続する。死がそれ自身として覚悟自覚せらるるに依りかえって生をそれに入り込ませ生を復活的に向上起発せしめるための緊張的動力となり媒介契機となるという如きことは、全然ないのである。ここに生のディオニュソス的循環回帰が、単に同一水平面上の繰り返しとして、「反復」の自覚的立体的向上なると根本的に対立するゆえんがある。「反復」は決して単なる生の更代循環に成立するものではなく、死復活の向上自覚において成立するのである。生の存在的持続と異なり、無の切断即持続なる超越的自覚において成立するが故に、「反復」は生の持続の単に無終不窮なるに対し、そのような悪無限ならぬ真無限たるを得る。これその永遠と解せらるるゆえんである。ところでこのような自覚を欠くところのディオニュソス主義は、たといニーチェにおける如くアポロの代表する知性の抽象に反対して生の具体的充溢を主張するも、死を自覚において生の「反復」向上に対する媒介契機に転ずることなく、ただ生死更代の循環に止まる限り、その循環回帰の同一性は、実はその排するアポロ主義の同一性的抽象に近づくことを蔽い得ない。これはかえって生の否定であり、単調、固化、沈滞、涸渇の頽落態である。生はかえってそれに倦む。そこに新しき価

値の創造がない以上は、いわゆるニヒリズムに陥るほかないであろう。もし知性の抽象を斥けるならば、生の同一性化もまた排せられなければならぬ。同一性の抽象は、ただ具体化の否定的媒介契機としてのみ承認せられるべきである。それだからニーチェも永久回帰を、初めから直接に一切現実肯定の権力意志の積極的根柢としたのではなく、かえって反対にその否定的媒介契機となし、転換の緊張動力たらしめたのである。いかにそれが権力意志に対し不可欠の媒介契機であっても、永久回帰は権力意志の裏面を張り渡しこれを鍛錬し緊張せしむべき否定契機としての動力にほかならない。それはさしあたり自己に属せずむしろ運命に属する。生も生のままの直接態においては、自己の意志に依って直接支配せられない運命的なるものである。まさに生の弁証法というべきものがここに潜む。かくして生の弁証法は生自身に属するものとして自覚せられ、初めには否定契機に止まったところの永久回帰が、積極的に生の自覚内容となる。その限り直接なる生は、否定を通り死を媒介として、始めて権力意志の一切肯定に高められるのである。ニーチェのツァラトストラ教説の真実は、直接的生に基づくのではなくそれの弁証法的自覚にあったといわねばならぬ（Zarathustra Ⅲ. Teil. Der Genesende. Die Sieben Siegel）。権力意志とは、自己に対する運命的なるものをすべて、自らの意志した所に依って構成せられたものと設定し、自己以外の何ものにも繫縛せられることなく自由に意志するところの意志、すなわちいわゆる「意志への意志」にほかならない。ところでこの権力意志に依って、一切を肯定するところの超人の運命愛なるものは、その自己解放のため遂に何ものをも意欲することなき非意欲となるほかないであろう。しかしこれは、生に留まる限り狂気の沙汰といわねばならぬ。ただ死を通ることに依って始めてそれは

可能となる。進んで死を不断に覚悟する意志のみ、非意欲の意欲として、何ものをも意欲することなきが故に一切を意欲する意志たることができるのではないか。これは無難禅師のいわゆる、生きながら死人となりてなりはてて思いのままにすることであって、明白に死復活の転換であり、循環回帰ならぬ創造「反復」の弁証法に依るのでなければならぬ。ディオニュソスはキリストに更わられなければならなかったゆえんである。ニーチェが、時を壊滅せしめて永遠を恢復せんがためには、過去に対する怨恨に執着する復讐心を脱却して、過去の逆転を意志することを必要なりとしたゆえんは、ただ現在の刹那における未来に依る過去の転換を、実践的に死復活において自覚した者のみ、これを了解し得る所ではないか。ツァラトストラ第二部における解脱論 Von der Erlösung の深き教えは、時の現在における永遠の弁証法をほかにして解すべからざるものなのではないかと思う。このように現在の刹那は、永遠と実存とが相対立しつつ互いに協同する閉鎖即開放の関門たる開孔であるから、永遠の存在がかくの如く自己否定的に自らを無化してその開孔に実存を成立せしめる関係を、「神は愛なり」という意味において愛というならば、実存もまた自己否定的に永遠に服従し、永遠の愛を恩寵として自ら享受感謝するにおいて、正に愛（神に対する愛）を行ずるといわれなければならぬ。その自由決断は、永遠の限定に服従して必然即自由を実現することにほかならない。かかる永遠と実存との交互愛こそ、正に時の現成である。時において永遠は実存に自らを象徴するといってよいわけである。象徴は、表現が生の直接発展たる有に属すると解せられたるに反し、必ず否定を媒介とし無を原理として成立するものだからである。端的にいえば、それは生に属するのでなく、死復活の自覚に属するといわなければならぬ。

右の述べた如く永遠と時との対立的協同の主体的媒介として、人間実存が自覚定立せられるという考えは、ハイデッガー教授が Was ist Metaphysik? の第四版（一九三四年）に付加された後語 Nachwort（S. 44—46）において展開せられたところの深き思想に通じ、よしその路は違うにしても、帰着する所は全く同じであるといわれるかも知れない。それは一応その通りであるといってもよい。しかしながら、哲学においては路の相違は必然に帰着点の相違を意味する。教授が常に明言せられる如く、教授の思想がいわゆる西欧的思考を徹底してその行くべき方向と帰結とを自覚することを意図せられたものであるとするならば、私の考え方は必ずしもそういうものではないのである。教授の思想は西欧的思考の特色である科学的思考の立場から出発しながら、その対象たる存在者の客観的思惟が陰に前提し予想するところの根拠としての、「存在」の主体的思考に溯源し、その自覚せられた統一的意味連関を、再び客観的思惟の分析論的構造に表現せられた言葉の解釈において、再構成的に展開せられんとするものと解せられる。もし伝統的語用に従い、その客観的思惟の同一律矛盾律に支配せられる論理を分析論というに対し、その根源となる「存在」の、無を媒介とする超越的根拠の自覚としての、主体的思考法を、弁証法と呼ぶならば、教授の思想は分析論から出発して弁証法根拠に溯源しながら、それを行為的に徹底することなく再び降って、再建的にその根源を分析論に展開せられんとするものであるといわれよう。ところで分析論の論理が同一律と矛盾律とを、あたかも互いに表裏一枚を成す平面的二重原則とするものであるとすれば、それに対し弁証法は矛盾即同一、同一即矛盾の翻転相入というべき、「対立の統一」即「統一の対立」をば、思考が立体的に主体の行為において自覚し、そこでは表裏が分かたれ

ながら動的立体的におのずから相入転換し合うこと、例えば今日の位相数学 Topologie の初めとなったメービウスの環帯 Möbiussches Band における如きものであると考えられる。この矛盾の同一（同時に同一の矛盾）という動的転換の自覚に立脚すれば、思考は分析論から出て再び分析論に還る表現解釈の二重的構造をば、みずから自己否定的自覚の統一（即対立）に齎らし、内外表裏を行為的に緊張転換せしめるのであるといってよい。そこでは矛盾的対立が即同一であり、同時に同一が即矛盾的対立であるから、絶対と相対、超越と内在、永遠と時間、時間と空間、自と他、という如き対立は、一方不断に存在の分裂として発現しながら、同時に他方動的行為主体の自覚において矛盾的に統一せられるわけである。パルメニデス命題の、「思考と存在との同一」というも、これ以外の何ものでもないと思われる。ハイデッガー教授の存在論においては、無は「存在」の存在者に対する超越の標示として、あくまで「存在」に従属し「存在」に奉仕するのに対し、弁証法においては存在も、その否定契機としての存在者の媒介に依り、無の無として絶対無に帰せられ、死復活の立場に緊張動化せられることに依り転換媒介せられる。従ってもはや存在は、直接現存 Anwesen に止まることを許されず、自覚を通じあくまで絶対媒介において絶対的に否定即肯定せられて、無が即有に転ずるのでなければならぬ。これが内外相対立し、その意味連関が主観の解釈という観念論に依って追補付加せられなければならぬところの表現に対し、解釈の主観性を介入せしめず、観念論の余地を残さずして即観念実在論 Idealrealismus となり、端的に実存の行為自覚即覚存内容（いわゆる開存）として、そのまま内面的に実在化せられるところの象徴にほかならない。表現の主体は直接なる生であるに対し、象徴は死において無に帰する主

体に対してのみ成立する。前者は種的であるに対し、後者は個的である。すなわち象徴は、表現が存在の同一性分析論に従属しその解釈が相対的主観性を脱し得ざるに対し、絶対無の弁証法に依って観念実在論的に自立するといわれなければならぬ。分析論と弁証法との対立は、この表現対象徴の関係において、最も分明に認められるであろう。前者は観念論的であるのに後者は観念実在論的たるのである。ハイデッガー教授の分析論に対して、私は弁証法をとる。西欧的思考の特色が前者にあるのに対し、東亜的思考特に禅の公案的立場は、後者に合する所が多い。もし以下の私の論述が、西欧的思考の限界を超ゆるものを、禅的ともいわれるべき弁証法について少しでも示し得るならば、それは私にとり望外の幸であるといわなければならぬ。

もし言うを許されるならば、私には近来の西欧思想の禅に対する関心は、全くなみなみならぬものがある如くに思われる。そもそも今日西欧文化の科学主義がそれの本来の限界点を超えて、科学技術の止まる所を知らぬ発達を促した結果は、本来人類の福祉のために進められた当初の目的に反して、それが人類の破滅という矛盾に立ち到らんとしつつあること蔽うべくもない。そのために、科学に対する文化批判は現代の課題であるといわれる有様である。ところで私は、この批判が依然として、科学的思惟の依って立つ分析論の立場に終始して行われるのが常であることを、慊(あきた)らなく思わざるを得ないものである。その趣旨は、科学研究が人間の福祉増進という目的に反して人類の破滅という結果に立ち到らんとしつつあるのは、その研究の無反省無統制なる行き過ぎのためであるから、この矛盾を反省して無制限なる進歩を抑え、研究に統制を加えて合目的なる調和を計るべきであるというのである。ハイデッガー

教授もまたこのような立場を採り、統制調和の目的論的同一性を貫徹せんと欲せらるるものの如くである（Heidegger, Vorträge und Aufsätze—Die Frage nach der Technik）。ただしその際、教授の根本思想に従い、存在者についての科学的思惟を一たび無の深淵に否定して、それを超える存在の思考、すなわちいわゆる本質的思考、の哲学の立場に立ち、存在の恩恵に感謝して自己を犠牲にし、自若として捨離の高邁自由を確保するのが、歴史的人間の使命であるとせらるることは（Holzwege,—Wozu Dichter?）、単なる常識ないし科学の立場に止まるところの見解と異なる、教授の哲学思想の特色であるというべきである。そこにエックハルト伝来の深きドイツ思想の息吹きを感ずるのは、もとより私一人ではないと思う。しかし翻って考えると、科学は哲学の立場からそれの研究発達を断念せしめ、いわゆる清貧の高貴に満足せしめることができるものであろうか疑いなきを得ない。かかる統制を説く道徳的説教に依って科学が人間の自由に支配し得るものでないことは、今日の国際的原子力競争の含む矛盾が十分に証明する所ではないか。もし歴史における運命の合目的性を前提して、「存在」の語る所に聴従するのが人間実存の使命であると主張するならば、それは明白に理想主義観念論であって、存在を主観の要請に基づき解釈するものであり、決して象徴の観念実在論主義ではあり得まい。それでは科学技術の進歩をそのままに承認して、その結果が齎らす災厄ないしその絶滅を自主的に肯い、かえってその否定の深底即無底の愛を感得し進んで死復活を行ずるものとはいわれない。かかる観念論は運命を愛するのでなく、運命の愛に甘えるのである。その主観的なる目的論的同一性をもって、客観的矛盾を超えることはできるものでないのである。それに対しもしもこれを可能にする途があるとするならば、それ

は矛盾を回避するために同一性的思考の自由なる発展を抑え、それを阻止統制することを試みるのでなく、反対に分析論の不可避なる限界として必然に現出するところの二律背反的矛盾を積極的に肯い、その矛盾の底なき底に死んで復活せしめられる、絶対無の転換に身を委ねることでなければならぬ。その際身を委ねる所の客観的環境的事態は、もちろん自殺の主観的恣意を超えるものでなければならぬから、正に歴史的運命の必然に属する。しかしそれはその内に主体が自己を犠牲にし進んでそのために死するところの事態であるが故に、もはや主体の外からこれに対立的にはたらく存在者であることはできぬ。かえって存在もまた自らを棄捨し、人間のために自らを開放して、両者の交互的なる自己否定に依り、まさに絶対無的転換としての、存在即自己というべきものとなる。すなわち、上来説いた無の象徴にほかならない。ハイデッガー教授が存在の十字抹殺として ~~Sein~~ と記されたものもこれに相当するであろう（Zur Seinsfrage, S. 30）。しかしその十字抹殺が単に主観的観念に止まらず、同時に観念実在論的であるためには、それは死復活において自覚せられる絶対無即愛、すなわち仏教にいわゆる忍の、象徴的内容でなければならぬと思う。それは往相的に否定せられるばかりでなく、かえって還相的に善悪の彼岸なる清浄として肯定せられるものである。いわゆる火中蓮と呼ばれるゆえんにほかならない。とにかくそれは、存在即自己、自己即万法といわれるべきものであるから、歴史的必然が即自由として主体化せられ、それに身を委ね死する実存はかえって復活せしめられて、死復活の終末論的事態を現在の刹那において微分的に自覚せしめられるのみならず、更に自己の愛する他者主体に対し協力者として彼らの集団に参加することに依り、積分的に歴史的必然即自由なる協同体的実践者となる。コロノスに自ら

選んだ死を死んで、暗き地下の神々の恵に復帰し、その死を悲しむことを止めた老オイディプスの自己否定的普遍愛は、その愛を兄弟への種的愛に転じたアンティゴネーのただ独りなる実存の愛において、還相的媒介的に復活実現せられて、現実の協同主体性に象徴せられる。これが歴史的行為者として死復活する実存の協同態であって、そこでは協同の歓喜に愛が満される。復活の感謝讃美はそれに係わるわけである。カトリックのいわゆる「聖徒の交わり」もこれにほかなるまい。それは生者が自力浄化に依って聖者となり、聖化せられた死者との交わりに入ることを意味するのでなく、両者の交互愛を通じ、生者が死者の清浄に感応し媒介的に浄化せられて、生死を超ゆる聖なる道交における実存協同を成すという意味であろう。その絶対の歓喜満足は、たとい感情的に遊戯三昧に比せられるとしても、それは単に最高遊戯の美的満足ではなく、死を以て贏ち得られる最も厳粛なる事態として、苦悩の歓喜というべき逆説的なるものであり、直接的有に対し絶対無の媒介態として無限の隔たりを保つ。それの根拠とする所は実存協同にあるのであって、自己中心の美的観念的遊戯三昧ではない。それは単に存在の恩恵に帰せられるべきものでなく絶対無の交互的愛であり、運命の合目的性に甘えるのでなく端的に身命を抛つところの絶対捨離である。その愛における復活はまさに絶対無の転換にほかならないから、生の存在恢復や継続延長を意味するものではない。刹那的同時性における永遠の時的象徴に参与することでなければならぬ。すなわちそれは終末論的転換を意味するのである。復活後の生の持続などは、それが神話に属する限り、問題にならぬ。ただ進んで自ら肯う終末末期が、そのまま直ちに緊張的原動力となって復活に転ずるのである。日本の禅宗の本山妙心寺の開山たる関山慧玄の、「慧玄が這裡に生死無し」とい

う語は、禅者の生死に対する境涯を端的に言い表したものとして代表的なるものと認められるが、その意味はただに、生とその否定たる死とが述語として、同一主語に属しその限りで区別がない、全く相対的でそれぞれ真実にあるものではないという論理的相対性を主張するものでないことはもちろん、更に詩人リルケにおいて見る如く、生と死とを広義の生としての存在の表裏両面に相当するものと解し、その意味における存在論的相対性を以て生死の真実存在なることを否定するのでもないと思う。生死の相対性は単に生の表現解釈の立場で、未だ生と死との、それぞれの肯定的現実性と否定的可能性の対立を、消すことができないから、這裡無生死とはいえないはずである。かえって生の直接肯定がその否定たる死に不断に曝され、それを自覚し進んでそれを肯うに至って、死が生の媒介となり復活的生を否定の否定として安定するに依り、不断に死につつ生きる生死の転換交融が両者を絡み合わせ、死が生の行為自覚的緊張動力となるのである。かくして死の不安は生の安心に転じ、死の苦悩は自覚覚悟において生の歓喜と合一する。これがいわゆる這裡無生死であろう。従ってここにいうところの復活は、死に先だつ生の同一生恢復ないし継続でなく、キェルケゴールの「反復」における如く高次化であり創造でなければならぬ。私が絶対無即愛というゆえんである。これ愛はまさに創造だからである。しかるにこれに反し、同一性論理の観念論においては、いかに死という限界を進んで自己に負うことが生ける現存在の能力に属するものとして語られ、死が無限の秘義を蔵する無の聖匣として（Heidegger, Vorträge u. Aufsätze, S. 177）、不可測なるものの基準と認めらるるも（S. 150—151; 197）、それはすべて要請に止まり理念に過ぎない。最高の遊戯三昧に擬せらるるゆえんである（S. 179）。弁証法の観念実在論的

死復活の自覚において、旧人に死し新人に復活した実存者こそが、復活の主体として永遠の象徴となり、エックハルトの意味において神の子として実存協同に参するのである。その存在は単なる自己中心の美的観念論的遊戯三昧ではない。人間の最高現実たる宗教的実存にほかならぬ。その立場から人間の無即愛が行為実践せられるのがキリスト教の愛であり、一層具体的には大乗仏教の菩薩道である。ここに何故、一層具体的というかとならば、キリスト教の愛においては、自己の信仰と対他宣教とを同時に並行せしむるに対し、菩薩行は自己の悟道よりも先に他人の悟道解脱を意図すべしとするからである。これがためにはかえって自己の解脱を犠牲にし、自の作仏を他の作仏まで猶予し差し控えて、その結果、直接には自己作仏の障礙と思わるる如き倫理的悪行為をも、清浄無心なる善悪の彼岸において、衆生に伍する方便のために敢てするのである。この倫理と宗教との否定的媒介は、たとい宗教の倫理に対する超越を認むるも内容的にはその間に否定断絶を自覚することなく、同一性的連続的にいわゆる倫理的宗教たることを性格とするキリスト教には認められないところの大乗仏教の特色である。前者においてよりも後者において、自己犠牲の愛は一段徹底せられ具体化せられているといってよい。

人間は人間である限り有限相対者であるから、いかに仏性を具うるもそのまま同一性的に絶対者としての仏となり、永遠の清浄に住し生死を超えて絶対の歓喜に生きることはできるものでない。生きるということがすでに死の不安苦悩に纏綿せられるのである。これを離脱するには進んで自らを他のために犠牲となし、他の解脱救済のためには自己の解脱を後に廻し、その目的に対する衆生済度の方便として、自ら進んでこれに伍し、直接には自己の作仏の障礙となる如き悪をも、やむを得ざる限り敢て回避しな

いのである。しかもそれでも清浄無心に立つ限りは、善悪の彼岸に超出するといわれる。しかし相対的人間としてはそれはいうまでもなく苦たるを免れないから、生は必然に苦でなければならぬ。ただその苦に甘んじ他の作仏のために自の作仏を差し控える自己犠牲が、かえって無の実践的修練としていよいよ自己の本質たる仏性の実現を推進するに由り、苦が喜に裏付けられることになる。さきに述べたパルメニデスの「存在と非存在とは同一であって同一でない」という意味において、自己否定の苦が自己肯定の喜と同一であって同一でない関係に相即相入するのである。かかる可能的作仏の本性を単に自己一人の能力に止め以てそれを直接に実現するのでなく、かえって自己否定的に他人の作仏のために、進んで自己を犠牲として苦を忍び、現実の底に伏在する根源悪の非合理性を歎きながら、それに転ぜられることを通じて自他協力、以て仏性現実の約束を信じ歓喜に感謝するのが、人間の達し得る至高存在としての菩薩である。その否定が即肯定であり、苦が即喜であるという自覚の内容がすなわち忍といわれるものであろう。私が従来無即愛と呼んだものもこれにほかならないと思う。但し忍は決して単に非合理をそのままに諦める消極主義ではないのである。かかる誤解は自己本位の利己心に発するものであって、自他協同の真実界を建設するための積極的実践智を見誤る結果にほかならぬ。ただこれをキリスト教の理想主義に比較すれば、寛容忍受の側面が顕著なることは否定できない。忍の字が、自心の上に存在の刃を加えるのでもわかる。今日の歴史の危機に曝露せられた人間の非合理性自己矛盾性は、本来人間の理性的本質を前提とする理想主義の限界をまぎれもなく示すといわねばならぬ。西欧思想の行き詰まり、東亜思想に対する関心の高まりは、その証徴であろう。この際忍が消極的諦念としてでなく、理想主義

の限界まで理性的道徳を徹底することにより存在の根源悪的非合理的根柢を思い知らせながら、そのために人間を絶望せしめ自殺の自己矛盾に追い込むことなくかえってその絶対否定即肯定に人間存在を転じ、苦悩の底に自他協同解脱の歓喜を自証せしむることこそ、死復活の実存協同に対する希望を支えるゆえんではないか。単にみずから死を決断する能力を自覚し、更に他に向かって同じ能力の自覚を宣べ伝えてそれを促すだけに止まるか、或いはまた愛を人間の道として教説勧誨するに過ぎないならば、なお未だ自己の活ける信仰を他に頒ち伝えることはできぬ。そのような宣伝教誨の観念論よりも、死の決断、愛の実践こそが遥かに重要なのである。原子力時代はいわば「死の時代」である。近世の生本位、科学技術万能の時代は、現在その終末に臨んでいるといわなければならぬ。死を避けるために科学技術を統制することは、本来科学技術の母胎である生の目的論には、それが観念論の立場に止まる限りできるはずがない。ただその帰結たる矛盾を無底の底まで徹底し、それがために没落絶滅の極、死にゆくことが生の運命なることを素直に忍受し自由に肯うと同時に、永遠の刹那に転換復活せしめられる微分的歓喜を味わい感謝して、更に自ら愛する他者の同時協同において積分的にこれを実現確証することが、生の目的論を超える絶対的安心の福祉にほかならないであろう。この人類協同の立場が成立するように協力することこそ、遊戯三昧でなく歴史的厳粛の責務である。その実行がたといいかに困難を極むるも、すでに現存在の不安を底の底まで味わったはずの今日の実存にとって、残された唯一の安心歓喜の途として不可能ではないと思われる。右に挙げた東亜の代表的宗教として一切の神話的付帯観念を洗い去り、キリスト教にもふつうの場合になお付随するところの神話的観念と、当為理想主義とを超越的転換にま

で絶対否定して、無の実存的象徴に真実を現実化した禅の、いかなる二律背反的矛盾をも忍において超え、死復活的にそれを突破するところの修証一如の安心は、科学を回避する必要なくかえってそれを二律背反の限界に押し詰めることにより徹底即突破する。かくして分析論の絶対否定としての弁証法において、歴史的動的観念実在論を確保し、哲学の革新行為自覚としての愛知的統一と手を握る満足を見出すであろう。フランス象徴派の代表的詩人マラルメ Mallarmé の晩年の詩『賽の一擲偶然を廃棄することなし』Un Coup de Dés jamais n'abolira le Hasard に示された如く、死の決断覚悟も死の起こる偶然を奪取して死を必然化するものではない。原子力戦争の結果、種の集団死が起こっても、なお死を免れて幾人かの個人が生き残るという可能性は消滅しないであろう。その際一人ないし数人の人の菩薩的行為が、右に述べた人類協同の愛を実現すること不可能なりとはいい得ないのである。これはもちろん原子力戦争に因る人間の集団殺戮を是認しようとする意味ではない。我々はあくまでこれに反対し、戦争の絶滅に努力せねばならぬ。しかしこの努力が必ず実を結ぶという保証ないし約束は無いのである。目的論的理想主義が維持せられるには、人間の矛盾に直面して観念論が抛棄せられなければならぬとすれば、それでもなお残る人間解放の希望は、実存協同の愛以外にはない。それに依って種としての人間集団を新しくすることも可能でないとはいわれぬ。これらの希望の実現は、菩薩道の死復活的弁証法をおいてほかに求めることはできぬ、というのが私の確信である。

二

さきに我々は、時間がその動性変易性において永遠に内在するばあい、あたかも空間の同時共存的全体性が永遠の恒常普遍性を一面的に代表する如く、時間そのものへ空間の同時性が時間の恒常契機として入り込むことを見た。しかし時間の変易性が不変の恒常契機を含むといっても、もしその意味が空間の同時共存的全体性がそのまま時間に入り込むということであるならば、もはや時間に固有なる本来の動性変易性は揚棄せられてそれは空間的同時共存的全体性に包まれ、あたかも神秘主義において時間が永遠に内在し吸収し尽される如き関係に帰するであろう。本来永遠はあくまで時の根源として時の動性を保ち、未来の不確定的解放性においてそれを実現するのでなければならぬ。しかし、単なる空間には、この未来的不確定は、(それがユークリッド的無媒介の単純性に止まる限り) 維持せられる余地が無い。従って空間的同時共存的全体性が時間の契機であり得るためには、あくまで時間の動性変易性を維持し、各現在の相違と変転とを保ちつつ、しかもそれぞれの刹那がそれに相当する過去未来の現在における終末論的転換生起の否定媒介を以て、各現在に固有の同時性を成立せしめつつ立体的に重積せられて同時性の同時性といわれるべきものとなるのでなければならぬ。前に述べたキェルケゴールの「反復」が、すなわち永遠であるといわれる意味である。かくして永遠はさきにいった意味において無始不生に止まるものでなく、各現在において終末に達しつつ常に新たに始まるのでなければならぬ。過去の持続と未来の創造とが現在において交互に否定し合い、両者一たび無に没落しつつその否定緊張が終末的媒介動

力となって、革新行為が未来に向かい実現せられるのである。或いはこれを空間の無時間的全体性に対する否定契機として、各現在の同時性が終末即創始の微分的振動において捉えられ、反復重積せられて積分的協同態にまで組織せられるのであるといってもよい。その際永遠の象徴として、実存的に実現せられる現在の同時性は、更にそれの根底たる永遠の上で同時性の同時性として無限に「反復」拡充せられ、広められ深められまた高められるのでなければならぬこと、あたかもライプニッツのモナドがそれぞれ自らの視点に従って同じ宇宙を表象することにより、「モナドのモナド」というべき神の自覚に統一せられるのに比較される。彼の発見した微積分学は、ふつうに解せられる如く、彼の初期の方法であったと目される観念論的同一性論理に依って立つものではなく、主語の表す実体の超越的統一性をもって、述語の観念的多様を否定媒介的に綜合する観念実在論的弁証法に立脚するものであったのである。「述語は主語に内在する」Praedicatum inest subjecto という『形而上学叙説』の有名なる根本命題も、一見そう思われる如くにカント流の分析判断をもって、カントの意味の綜合判断を埋没し去ったもので はなく、単にかかる判断の論理的構造に係わるのではなくして、存在の形而上学的規定を言い表したものにほかならぬ。すなわち分析論ならぬ弁証法をその原理とするものなのである。ただそれが伝統的数学の分析論理に還元せられないために、一時神秘主義なるかの如く誤り解せられたのはやむ得ない。しかし今日の新しき数学の立場というべき位相数学が、彼から始まることを思えば、その立脚地の弁証法的具体性は見紛うべくもないであろう。モナドがそれぞれの視点に従って表象するという理由からは個別的局所的と規定せられるべきに拘わらず、その表象する所が表象の主体そのものを要素に含むところ

の同一宇宙であるといわれる以上は、その局所性も非局所的無の統一にまで揚棄せられるはずである。それはまさに局所的非局所的といわれるべきものでなければならない。その表象の具体的構造が弁証法に基づくことはこれに依って明らかである。そもそも自己が自己を写すという自覚的表象すなわちいわゆる統覚は、まさに、自己の内部に他者を含みつつ自己同一を保つという脱自的統一であり、自即他、他即自の弁証法に依るほかないではないか。彼が初期の同一性原理だけでは単なる無矛盾の可能的者 possibilitas を定立することができるに止まり、それに関する永久真理のみでは現実存在の認識に達する能わざることに気付き、それと区別せられる事実真理の必要を強調して、これが共可能的者 compossibilitas の全体的調和統一を捉えるものであるとしたことは、一見有限から無限に溯源した具体的思想として尊重せられるべきものであるけれども、しかしかかる目的論だけでは未だ後期モナドロジーの弁証法には達せられない。あたかもカントの目的論的判断力の普遍が、単に求められた観念論的普遍に止まり、弁証法の観念実在論的普遍の如く自己否定的無の行為的統一ではないのに比される。前者は生の往相的立場に属し、後者は死復活の還相的立場に属するのである。微積分も、ライプニッツ自身のいわゆる消滅量として微分が極致となるのは、それ自身単独でできる現象ではなく、それを単元として含む積分と相即し、積分の超越的無限の全体においてのみ消滅することができるのであるから、絶対無の普遍的全体を原理とする個体というべきものである。個々のモナドと「モナドのモナド」としての神のモナドとの関係も、またこの微分と積分との否定超越的統一の関係に比されるであろう。すなわち約言すれば、微分が積分の内に死んで復活し、始めて法界全体の本質的清浄を積分的に行証せしめる

のであるから、微積分学は弁証法に依って立つといわなければならぬはずである。

人間実存はあたかも今見たモナドと同様に、ただ単独に成立するものではなく、その個別単独ということがすでに、他に対する排他性と共に協同性を含むのでなければならぬ。それは極端にいえば、敵として対立するものを自己と同様に愛するという矛盾事態をこそ、その本質的構造とするというべきでもあろう。もし対立なき相違を、モナドの視点の局所性の如く実存の個別性の前提として思惟するに止まるならば、他者は単に自己によって見られた観念的相関者に過ぎず、その実存性は保証せられない。それが両者交互的に実存化せられるためには、それらは直接合一せざるものとして種的に相対立しながらしかも相予想し、交換不可能であると同時にかえって「ほとんど同一」というべき内容をもって自他相通じ、局所的非局所的として類に統一せられるものでなければならぬのである。自己に対する他者を種的に敵としながら、しかもこれを類の統一において自己と同様に愛するという逆説的事態は、正に弁証法的にのみ成立するのである。愛敵の聖訓あるゆえんであろう。単なる相違は観察の対象としての存在者、すなわち「物」の、反省的比較範疇に止まるから外面的である。自覚存在としての実存の交互関係は、敵対と協同愛とのほかにはあり得ない。その敵対疎外が愛の協同に高められたとき、実存の最も具体的なる在り方が内面的に成立するわけである。このような実存の対立的協同態が、個々の実存の本質違背すなわち悪への、自由を容す神の愛と、その自由を、神の自己否定性としての愛のために犠牲となし、自らを否定してその敵対対立者のために自己を献げることにおいて、神の平等なる愛に貢献し協力するという神への愛とが、交互的に成立することを可能ならしめるのである。実存が自由決断の主体で

ある以上は、その自由の媒介契機としての否定的対立者すなわち我に対する汝の承認が、欠く能わざることは明らかであって、その極限形態としてのいわゆる敵を、我自らの如くに愛するという逆説的構造こそが、実存協同にとり本質的なることは争われない。かくして実存はこの愛敵の構造に依り自己否定を実現して交互協同に参加し、自己否定を本質とする神を象徴することができるのである。すなわち神は愛であるという規定の半面として、それに報謝する人間の神に対する愛が、たまたま我の隣人として敵対においてもなお我の愛を要求するところの汝を、我自身の如くに愛することにより、モナドの同一宇宙表象におけると同様、平等に個別実存を愛するところの神の本質的愛に、参加協力するのである。もと神を愛するというも、有限なる人間の愛が直接に神の本質に加うべき何ものをも有するはずはない。ただ隣人愛を通じて間接に神の愛に参加することのみが、人間の神に対する内容たり得るのである。神への愛は隣人愛を媒介とすることに依って、始めて象徴的に実現せられる。それが何故に象徴的と規定せられるのかといえば、その愛は有としての神の本質存在の充溢流出した結果ではなくして、あくまで否定媒介的であり、絶対無としての神の超越が、有限なる実存の自己否定的愛に内在するところの、無の媒介関係にほかならぬからである。時間の構造に即していえば、各現在の刹那が過去と未来との現在における同時的否定媒介の統一であると共に、更に刹那と刹那との永遠における「反復」が、局所的非局所的なる動的連関の超越的統一を実現せんとするのに比される。実存の個別性はその唯一不可換性の故に、ややもすれば単独孤立性と誤認せられて、その排他敵対性が同時に愛敵の逆説的矛盾事態にまで高められなければならぬという対立的協同性が、閑却せられがちなのである。また実存の原理が時間に

認められる半面、無媒介に時間と無関係と解されたり或いは時間性の直接否定と抽象的に認められたりするところの、空間の同時共存的全体性に、実存協同態が吸収せられて、実存の直接開放的全体がいわゆる世界内部空間として解釈せられたりすることを見ると、実存の対立的協同性、その時間的同時性を媒介とする永遠の動的象徴たる「反復」的協同性が、十分具体的に思考せられることの必要なるを痛感せざるを得ない。その根本構造が前節に述べたような死復活にほかならざることは、弁証法の存在論的側面と実存自覚的側面との相即相入、すなわち弁証法の弁証法的自覚、ないしは絶対弁証法の立場において、始めて自証せられるわけである。数学的にいえば、微分の積分と相関的なる遁下消滅性は死に当たり、積分において微分が否定せられながら絶対無の永遠の象徴にまで「反復」積極化せられるのは復活にほかならない。このような微積分学の根本構造は、実存協同の弁証法に依るのでなければ具体的には理解せられないと思う。この近代数学に対するヘーゲルの解釈が不十分であるとせられるのも、彼の弁証法が理性的論理的であり従って連続性同一性を残留せしめ、具体的に切断的媒介的なる実存弁証法にまで徹底せられなかったためではないか。微分積分学は弁証法の典型的なる試金石であるといってもよい。それは数学における現成公案の代表的なるものである。現代位相解析的複素函数論に至るまでの微積分学の発展は、弁証法そのものの自己展開であるというも過言とは思われない。分析論の典型と目された数学の発達が、今日の位相解析に示さるる如く、近傍、「ほとんど」などの概念、表裏接合の理論などにおいて、観念実在論的不確定性、或いは対立と同一との絶対的相即相入性を展示して、分析論の精密性を断念し、それを超えて、解析学 Analysis は分析論 Analytik にあらずという逆説弁証法

を展開しつつある事態こそ、弁証法の自己確証でなくして何であろうか。
ハイデッガー教授の最近の講演『同一性原理』Der Satz der Identität, 1957 は、現在における教授の思想を最も端的に示すものとして非常に注目すべき重要なる述作の内容を成すのであるが、右に述べた如き微分的弁証法の象徴主義に照らし合わせて考えるとき、教授の思想の性格をはなはだ顕著に映し出すものではないかと思われる。その貴重なる独創性と私自身が受けた啓発の多大なることとに鑑み、しかもそれに対し私の懐かざるを得ない疑問を展開するために、難解なる教授の思想を私の理解し得た所に従い、その要点と思われるものを摘録したいと思う。ところで私から見れば、現在の教授は永き思想の遍歴中に、その出発点となった分析論をその根源へ根源へと溯及せらるるに従い漸次に弁証法に近づき、常にヘーゲルと対決してこれに反対しながらしかもかえってこれに接近し、現在においては教授の存在論はほとんど弁証法と内容的に一致する所まで、それ自身弁証法的に進展して来られたものといわざるを得ない。しかしそれにも拘わらず、教授は今日なお弁証法を承認採用せられず、一たび内容上弁証法とほとんど一致する根源にまで肉薄しながら、なお弁証法的無の根源そのものまで溯及せらるることなく、再び逆に分析論へ立ち戻って存在論を貫徹しようとせられるのである。その最も著しき顕われが、弁証法的にのみ正しく理解せられ得べきこと前述の如くなる微積分を、否定媒介の弁証法から有限主義の有理数分析論に逆転せしめ、布置構築の静力学的均衡適応すなわち目的論的全体の集合構成をもって、微積分の切断的無即有なる、動力学的突破即「反復」的還帰に、置き換えんとせられることである。約言すれば、教授の思想は、一たび分析論から弁証法へと溯源しつつ、これを徹底していわゆる

百尺竿頭更に一歩を進めるという意味において超越的に「反復」還相即突破するのでなく、あくまで同一性的内在的に分析論へ引き返して、弁証法的無の根源を分析論的存在構築に逆転せしめ、存在論的に有限化ないし有理数化することによりそれを再建再構成しようとせられるものであるといってよい。有理数的分割は、たといそれを極限に近迫せしむるも、なおそれは内在的観念論的志向に止まり、決して切断的無に依る超越的「反復」的高次還相に代置せられ得べきものではないのである。その相違を一言に約するならば、前者が生の直接的立場に終始するに対し、後者は死復活の転換的立場に属するといわれるであろう。

ハイデッガー教授は Vorträge und Aufsätze, 1954 に収められた講演『物』Das Ding, 1951 において、人間が死を死として死することのできる唯一の生類であり、死こそ無の秘匣として存在の本質を蔵するが故に、人間は存在そのものの秘密として現存するのである。その自ら死を死する能力を有することが人間の可死性といわれる本質を成すのであって、単に現世の生が終息することを可死的というのではないという深い思想を発表せられた（S. 177）。しかし教授の説かれる死の能力があくまで能力に止まる限り、それは観念論を超え得ないから、死の決断実行が即復活還相に転ぜられる死復活の秘密は、なお未だ具体的に実現せられることはできぬのではあるまいか。もとより実存的に自覚せられた死の能力が、存在者認識の立場における対象的存在の可能性に止まるものでなく、自己の内奥から自覚せられる既存的本質なることはいうまでもない。対象的存在の可能性といわれるものも実は、主体的自覚の内容たる能力の投写にほかならぬ。判断の様態 Modus は一般に主観の反省に由来する。従って今

ここで、観念論といっても、それは対象的認識に対応する表象の意味ではない。しかしそれが過去的本質の意識として当為的可能性に止まり、未だ現在に実現せられた決断行為でないという意味においては、やはり観念論的といわれるべきものに属するのである。この観念論の限界こそ、まさに分析論の循環逆転の要請的同一性の立場に対応するものといわざるを得ない。そこには否定突破の絶対無的超越性を媒介とする観念実在論は成立せぬのである。これを成立せしむべき存在の根源としての無は、自ら進んでそれに身を投ずることにより始めてその渦動を突破し、無から存在へ「反復」的に復帰還相せしめられるものであるのに、この観念実在論の代わりに、存在構築の目的論的同一性が理想主義観念論の要請として置き換えられるならば、その「反復」的転換は現実に行証せらるることなく、ただその布置構築が観念的要請のままで残されるほかないであろう。さきに指摘した象徴としての、死復活的無の微分振動というべきものが見失われて、生表現としての言語の意味解釈という有理数的観念形象がその代わりに現れるのも、そのためにほかならないと思われる。しかもすでにハイデッガー教授の分析論は、教授みずからそれを承認せられないにも拘わらず、論理の弁証法的必然に支配せられて、実は無の逆転性、終末即起発性をその根源として自覚することを余儀なくされるのである。存在の動源として生起起発 Ereignis といわれるものを提案し、それが思考と存在、人間と現実との、相互対立的委付適応を成立せしめるという教授の主張は、すなわちそれに基づく。ところでこの生起起発という概念は、数学的にいえば、微分概念に相当する動源を意味することは疑いない。しかるにこの弁証法的なるものを弁証法的に徹底突破し同時に自覚還帰せしめるところの観念実在論を、死復活において実践行証せしめる象徴主

義の路が、分析論に対して開かれていない以上は、弁証法を中途で喰い止め逆転して再び分析論に引き返し、生起起発の微分的動源を、それと相関的にしてそれの消滅の媒介となる積分において、否定超越せしめることに依り「反復」的還帰向上せしめる代わりに、微積分の超越的無限主義に反する有限主義、ないし有理数的極限主義の布置構築、すなわちハイデッガー教授のいわゆる Gestell の概念を、観念論的に提出するほかに路がないのはぜひもないといわねばならぬ。

そもそもこの Gestell の概念はすでに一九五〇年頃にもハイデッガー教授の用いておられた所であるが（Vorträge u. Aufsätze, S.184 ; Zur Seinsfrage, 1955 S. 21）、初めはその弁証法的性格を十分に認めておられなかったのではないかと思う。綴字の相違もこれに関係するのであろう。しかるに同一性原理の講演においては、これを以て弁証的動源たる生起起発の前奏曲と認め、本曲たる弁証法的運動に対する不可欠の媒介であるとせられると同時に、その前奏曲を思考するところの主観に対する本曲の存在が、客観としてそれに対し自主独立の実在性を保存することを強調せられた（Ident. u. Diff., S. 29）。かくて教授が解説の主題として取り上げられたパルメニデスの命題、「同一なるものが思考でもあり存在でもある」の具体的意味が、これにより明らかになるといわれるわけである。ところで教授は一方において、かくの如く存在の動源としての生起起発が、人間の思考に依る布置構築とは本来独立であって、両者の調和適合は歴史的運命の恩恵とそれに対する人間の順応に依るほかないことを力説せられると同時に、他方人間思考がこの存在への内省帰入 Einkehr から跳躍奔逸して、ために存在から脱落し、自己の根源を喪失して無底の底に顚落する自由をも保持することを強調せられるのである（S. 24）。従っ

て思考と存在とは同一であるという命題の内容は、決して単なる形式的同一性を意味するのでなくして、互いに相対立する両契機の交転的統一なること当然明白でなければならぬ。これまさに弁証法の否定的統一でなくして何であろうか。さきに指摘したパルメニデスのいわゆる同一という述語が、あくまで「同一であって同一でない」という弁証法的意味を有するものでなければならなかったゆえんである。

ところで本来、存在者（もの）の思惟として出発する限り、形式的なる意味の同一を要求するものであったこと当然なるべき思考が、更にいわゆる本質的思考として、存在者の思惟ならぬ、それを超越する存在思考の具体的立場にまで高めらるるに及び、それを支配する同一性原理も、分析論の形式的同一性から、思考と存在との対立にまで分別解放せられることは避けられない。しかも思考は存在に内省帰入し、同時に存在は直接現存 Anwesen のために思考を必要とするに由り、再び対立的統一の弁証法において交互否定的媒介にまで転換統合せられるというのが、分析論の弁証法へ溯源せられる具体化の路でなければならぬ。かくしてハイデッガー教授の分析論が弁証法を根拠とし、それにまで具体化せられる弁証法的運動を含意することは、もはや見紛うべくもないと思う。教授が伝統的形而上学における思考の、存在への従属を拒否して、これを自由跳躍にまで解放せられながら、逆に存在を思考によって支配せんとする述語的観念論をも斥け、思考の布置構築を媒介としつつ、しかもその溯源に依って存在の独立なる権域としての生起起発の動源にまで潜入躍進せられたことは、その思索の精妙、ただまさに感嘆すべき所であるといわなければならぬ。そのいわゆる動源なるものは、ゼノンの運動論が、運動を否定する理由となるべき二律背反を展開することに鑑み、アリストテレスがそれを駁するために『自然

学』において認めざるを得なかったところの、分析論的存在論の根柢としての動源、すなわちいわゆる潜勢にほかならないと思われるが、今やゼノンの師パルメニデスの同一性原理を弁証法的に解することにより、アリストテレスの潜勢現勢統一の思想をも、形式的同一性の抽象から解放するために、パルメニデス弁証法に依拠する路を開かれたのが、まさにハイデッガー教授のパルメニデス命題の解釈であるといってもよいであろう。アリストテレスが『形而上学』において批評したプラトニズムが、プラトンの中期イデア論をほとんど一歩も出でるものでなかったことは隠れもない事実であるが、もしハイデッガー教授の解せんと欲せらるる如くアリストテレス分析論の抽象的理解を救うもの、パルメニデス弁証法にほかならなかったとするならば、私が解する意味におけるパルメニデス的プラトニズムの弁証法は、かえってアリストテレス的分析論を補完して、それをプラトン中期のイデア論に反対なる立場からプラトン後期の弁証法へ転ずる媒介となるものではないであろうか。教授のパルメニデス同一性原理の解釈は、プラトン・アリストテレスの関係に新しき光を投ずるものであるといっても過言ではないと思う。けだしプラトンの後期弁証法への転機を画する対話篇『パルメニデス』は、いわゆるエレア主義の如く存在の唯一不動を主張するために現象の多を斥けんとするものではなく、反対に一多相即することを積極的消極的両面から弁証せんとするものであった。現象の非真を臆念する臆見（ドクサ）を以て単なる仮象の経験を意味するものとせず、ラインハルトの一見大胆とも思われる解釈（Reinhardt, Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, S. 74—99）が主張する如く慣習法制（ノモス）を意味するものであったとするならば、それはまさにプラトン最後の対話篇『法制』（ノ

モイ）に展開せられた歴史主義弁証法の骨組みを示したものというべきであろう。しかしもしそれがパルメニデス・プラトニズムの真義であるとすれば、生の発展運動を潜勢現勢の統一として理解するアリストテレスの存在論理は、変革によって始めて時代区分を成立せしめる歴史の実践弁証法を盛り切ることができるものではなかったはずである。想うにアリストテレスの潜勢概念は、プラトンの「突如」τὸ ἐξαίφνης に示唆せられたものであろうが、しかも後者の終末即始発という弁証法を改めて、分析論的一方的に生起起発の同一性に還元したのも前者にほかならないと思われる。潜勢の概念に含まれる自由跳躍の可能性は、「突如」の弁証法における否定終末の契機を観念論的に内在化して潜勢存在に摂収したものである。あたかもデデキント切断の弁証法を、その否定対立的構造から同一性的極限法へ観念論的に還元したカントールの集合論に比されるであろう。それの論理主義的構成がラッセル・ホワイトヘッドの還元公理に帰着せしめられるのである。しかし還元公理はもとより、極限法といえども、連続の謎を解くことができるものではなかった。いわゆる数学の基礎危機はこれに由来する。歴史変革の終末即始発なる「突如」の弁証法は、科学の基礎危機を突破する道でもあったのではないか。それは分析論の超ゆる能わざる限界である。この限界が、アリストテレス論理を弁証的に徹底突破せられないハイデッガー教授にも存するのではないかという疑いの起ること、私の遺憾とせざる能わざる所である。

すでにアリストテレスの潜勢現勢の関係は、自然的因果の必然関係を意味するものでなく、かえって力学的因果と反対に、現勢が潜勢に対して優越を保ち、前者が目的因として後者の当為理想ないし極限となり、従って前者は後者の主体的自由を媒介にして実現せられるという可能性を自らに内含するので

ある。かくて後者すなわち潜勢は、前者すなわち現勢の目的達成に対する能力として、現勢に規制せられながら、自らの自由を保つのである。一層深くその根源を溯及するとき、これはまさに、潜勢を否定契機として含む現勢の弁証法的統一が、歴史の実践的進展を起発せしめるに依るといわなければならぬ。ハイデッガー教授もこれを認められること疑いない。しかるにそれにも拘わらず、教授が弁証法を徹底貫徹せられず、かえってこれを分析論に逆転せらるる如く思われることは、いかに巧緻繊細を極めた思索を以てしても、容易に救いがたき困難に導くものではあるまいか。その中心的難点を成すのは、生起起発の動源が布置構築の有限主義ないし有理数主義に転ぜられると共に、その本来含むところの否定媒介、すなわち微分の有する消滅性というものを、喪失せざるを得ないということである。動源が微分性を失わぬ限りは、微分の消滅的無性の故に、動源は切断即連続という「間（ま）」Zwischen の突如的緊張的弁証法を含むことができる。その根拠はすなわち無の媒介的復活創造性にほかならない。ところで動源が創造の原理となるためには、創造が無の根源から行われる必要上、過去既存の内容が、その反対なる未来革新の傾向と交互に否定し合い、一たび無の深淵に没落壊滅しなければならぬのである。これさきに指摘した如く微分は積分と相即し、後者の絶対無なる超越的全体において、一たび覆没消滅しながら、しかもその否定を媒介として緊張せられ、否定の否定として還相復活せしめられることにより、積分の超越的統一を創造展開する動源となるのだからである。アリストテレスの潜勢も、動源の微分的自由跳躍性を有し得るのは、それが、過去既存的存在者の歴史的頽落終末に即して未来革新の対立緊張として互いに否定し合い、一たび無に帰することにより変貌浄化せられて復活創造の原理となり、その行

為的自覚と相関的に存在を現勢に転じ能うに依る。潜勢が現勢になるのは同一性の必然に属するのでなく、否定媒介の緊張における主体的無の統一に依属するゆえんである。その原理はすなわち弁証法にほかならない。それによって顚倒没落ないし自由錯誤も可能となるのである。潜勢は絶対無の否定媒介、或いは具体的には死復活の実存協同において、渦動中心的にはたらくほかないわけである。もし単に動源の創造性を意味するに止まるならば、それは生の発展原理たることはできても、歴史の革新原理たることはできないであろう。何となれば革命変革なくして、歴史の時代区分はあり得ないからである。潜勢も単に一方的に動源を意味するのみでは、歴史の実践的変転を理解せしめることはできぬ。その始発は終末と相即し、生起は消滅に媒介せられなければならない。すなわち過去的勢力と未来的勢力とが現在において対抗し、消長する力学的緊張動勢たる、プラトンの超過不足と規定したところの弁証法的質料があって、始めて変革実践的歴史が可能となるわけである。もしも動源が潜勢として、その前奏的媒介たる布置構築の有理数的存在者系列の極限に還元せられること、いわゆる還元公理の要求する如くであるとするならば、分析論の形式的同一性の優勢なるために、無なるその弁証法的質料性の根源は消散せざるを得ぬであろう。その系列集合を存在者として思惟するところの存在思考の根源を、いかに窮まりなく追及するとしても、それが集合の極限である以上は、それへの溯及が現実に達成せられることはないはずである。布置構築がそれの有理数的思惟の支配を超えるところの、それの「より原始的なる生起起発」の根源にまで溯源せられ、その根源において生起起発をみずから振り出す可能性の要求せられるゆえんであろう（Ident. u. Diff., S. 29)。前にも触れたメービウスの環帯は、この往還的振り出し

の位相数学的模型にほかならぬ。或いはそれをカントの弁証論がヘーゲルの弁証法に突破せられた過程に比し得るでもあろう。更に個々のモナドに対する「モナドのモナド」の局所的非局所的統一の関係も、またそれに比される。しかしすでに布置構築の思考設計がその媒介とせられる限り、生起起発の捩り出しは、決して単なる神秘主義的存在発出論であることはできぬ。あくまで自己否定的媒介的無の根源に基づくのでなければならない。プラトンの後期弁証法が一挙直ちにプロティノスの観想的神秘主義に転ずるものでなく、どこまでも超過不足の質料性を実践的媒介として保ち、中期においてすでに、想起即憧憬として献身的生産をなすものと認められたところのエロース的精神の自己超越に終始し、その限り歴史的実存協同を形造ったゆえんである。個々の微分的動源は単独に消滅することはできない。それは積分と相即して可能的に無限なる微分協同の超越的統一において、始めて消滅即生起の動源たることができるのである。従ってその具体的根源は、あたかも個々のモナドが「モナドのモナド」たる神的モナドにおいて成立する如く、個々の微分的動源は無として「無の無」たる絶対無に統一せられ、これを根源として無の協同を形造り、消滅即生起の転換を成立せしめるのである。しかも同時に布置構築の有限的ないし有理数的思考が、いかにその依って立つ存在から逸脱することのできる自由の跳躍可能性を保持するとしても、それ自ら存在に適応するのでなければ自由は実現せられないから、それが単に観念論的要請に止まるものであることもできぬ。ただ自ら動源の創造的起発に適応するものでなければならない。かくして微分的存在動源と有限的ないし有理数的思考とは、更に両者の交互媒介的に相応することを可能ならしめる根源にまで、溯源せられなくてはならぬはずである。これは切断緊張的連続態の根源

たる絶対無にほかなるまい。今や「動源の動源」というべき絶対無が「無の無」（A—E）であると同時に、思考即存在の統一的根源（E—B）として、縦にも横にも弁証法的媒介（A—E—B）を交徹するというべきである。ハイデッガー教授の感嘆すべき精妙にして深邃なる思想は、まさに弁証法の分析論的展開、ないし還元的再構成というべきものなること、これに依ってほぼ明らかにせられたかと思う。

それでは布置構築より一層原始的なる生起起発の根源にまで具体的に溯及するにはいかにすべきかといえば、根源は今見た通り弁証法的絶対無であるよりほかないから、そこで動源の存在的地盤を質料性から解放して無に帰するためには、さしあたり思考主体自らが進んでその中に死する、禅者のいわゆる大死一番ないし身心脱落と、それから実存協同に向上復帰するいわゆる再蘇復活との往還二相が、相俟って動源の具体的根源を実現するのでなければならない。もと潜勢現勢の同一性的連続的統一を弁証法的に具体化してその媒介に思考の自由を介入せしめるために、存在の自己否定としての無に溯源し、いわゆる思考と存在との同一を、同一でもなく非同一でもないものとして絶対否定し、かえってそれぞれの契機の自己否定を通じて無の媒介に帰入せしむることに依り、互いに相互交徹流通せしめるところの弁証法は、ただに思考の立場から説述談論せられるだけではなく、同時に存在の立場から実践して自ら大死を行ずることにより、始めて動源の存在論を、有限構築の思考分析論と媒介する弁証法となるのである。ハイデッガー教授の分析論の立場から、単に死の能力と規定せられるに止まったところの死が、今や思考と存在との自己否定即交互否定において現実に実践せられることによって、始めて両者交徹流通の媒介たる無を、単なる観念論的可能でない実存協同的現実として具体化し得る。その意味で弁証法は

必然に死の主体的自覚であり、実存協同において向上復活還相せしめられるところの死復活の行為的思考たるのである。死の弁証法をほかにして、弁証法は実在論化せられる途を有しない。単なる生の弁証法は観念論にほかならぬ。従ってそれは実は弁証法ではない。ただ死の弁証法のみ、弁証法的に観念実在論たり得るわけである。

　数学において無理数を定義するための有理数の逓昇系列と逓降系列とが互いに喰い違い、また直線の切断連続の場合には、左向きの点系列と右向きの点系列とが相接合せず常に距離を保つ際、微分的極微化の方法により、その喰い違い或いは距離を消滅に近づけ切断の緊張的間を振動的微分に相当する無理数として定義するとしても、それが集合の極限に止まる限りは観念論的要請たるを免れない。ただ主体が喰い違いの分裂対立の間に身を投じて一たび死することに依り、身心脱落して現実の歴史的必然に復活還相せしめられ、始めてこの対立を自由に統一し喰い違いを無に帰することができるのである。反対方向における点系列の接合についても事情は同じい。この死復活、浄化還相の経験において、緊張的間の内的二元性に相当する振動も、微分の消滅極致たる無の不可分点すなわちプラトンの後期弁証法における分割論に謂うところの不可分形相 atomon eidos に還元せられ、まさに刹那即永遠、永遠即刹那が達成せられるのである。パルメニデス篇にいわゆる「突如」と呼ばれたものもこれにほかならぬ。円覚寺の開山仏光国師が日本に渡来する前中国に在って宋が元に亡ぼされた際、元兵に住寺を襲われ馘首せられんとするに臨みて作ったといわるる偈、乾坤孤笻を立つるに地無し、且く喜ぶ人空法亦空なるを、珍重す大元三尺の剣、電光影裡春風を斬る、という詩は、実にこの間の消息を適切に象徴化していると思わ

れる。

ところでその永遠は即刹那であるからには、決して有限者たる人間の生のままに安住し得べき所ではない。無の「一点ならぬ一点」において、絶対無即愛の絶対性（仏性）に与らしめられる永遠即刹那の主体は、必然、自己の有限性を不断に自覚し懺悔して、永遠の仏性を自己一人に借取することなく、あくまでそれを他の衆生に回施するため、自己犠牲的に現実の歴史に還相するものでなければならぬ。大乗仏教にいわゆる菩薩これである。その実践的得力が忍である。菩薩の実存協同においては、その生は死を媒介にして営まれ、無難禅師のいわゆる死人となりて生き、使徒パウロの意味において、あたかも生きざる如く（すなわち死せる如く）に生きるのであるから、その限り絶対に清浄、何事を為すも全く善悪の彼岸に立つわけである。従ってその境涯においては、すべてが寛容赦宥せられる。正に絶対無が「無の無」として、すべての現実を本質的に愛し肯定するといわれるわけである。もしこのような絶対無の交互媒介が、思考と存在との同一を根拠付ける根源として布置構築よりも一層元始的なる動源に象徴せられるとするならば、それは単なる存在の有限的同一でなくして絶対無の同一即非同一でなければならぬこと、もはや疑う余地が無いであろう。

果してしからば、生起起発の動源が右の如く有理数的ないし有理的構築の思考をその否定媒介とする限り、それは自らのもつ自己否定性を、後者に即し否定契機として保有するといわれなければならぬはずである。前者が後者を媒介として、存在の自己捩り出し Verwindung の根源たることができる可能性は、すなわちそれに基づく。しかしそれだけでは、なおその可能は依然として単なる可能に止まり、

更に現実との対決において、過去的伝統的構築の顚倒覆没を原動力として未来的革新に向かい積極的にはたらき出さなくては、可能が現実にはならないのである。自己否定的根源は潜勢として生成を裏付けその内奥に潜むけれども、しかしそれが時勢的対立者から否定切断に依って緊張せられ、復活更新的に現勢化せられるのでなければ、可能から現実を転じ出すことはできぬ。連続生成は単なる無記の同一が引き継がれるのでなく、キェルケゴールの「反復」における通り高次元へ重積せられることを意味する。従ってそのためには、自己否定が運命に媒介せられ自由なる死滅として、積極的にはたらき出さなければならぬのである。約言すれば、生成に対しては断滅終末が、その緊張動力となり媒介となることが必要なるゆえんである。約言すれば、生成は復活であり、復活は向上更新であるから、死の自己否定が生成創造の媒介とならなければならぬわけである。動源はたとい思考の有理数的ないし有限的構築を不可欠の前奏曲としてそれに媒介せらるるにせよ、即自的にはそれ自身、存在の契機に属することは疑われない。従ってその限りでは無限の存在としての永遠に属するわけである。しかし永遠は、さきに述べた如く即自的には無始不生であるから、それが有でなく無の性格を顕わすためには、一たび否定を通ることが必要である。しかもそれが永遠であり無限である以上は、それのほかにそれを否定する能力を有するものはあるわけがない。従ってそれが否定せられるというのは、それ自身の自己否定であり、しかもそれは永遠の媒介であるところの思考が、かえって自由に自らを存在において否定するに依り、それに対応しそれを媒介にして永遠が自己否定を行うということでなければならぬ。約言すれば、人間が存在の中に進んで死するに依り、存在が一時永遠から脱落して仮に暫定的に有限となり始元をもつに至ったのを、交互逆

転的に向上媒介して「反復」的に再興することが、永遠の契機としての動源を、それの自己否定的還相的根源へと溯及せしめることになるのである。その意味において、存在の動源をして、思考の有理数的ないし有限的構築の媒介に由りそれ自身の根源へ溯及還帰せしめ、それに由って自らを自らより捩り出す転換を行ぜしめる所の根源なるものは、思考の主体たる人間の実存的死に依る復活向上すなわち「反復」以外の、何ものでもないというべきである。有限存在者としての人間が、死なずに生のまま存在の根源を顕わならしめる媒介となることはできるはずがない。その企画する有限構築も、そのまま実現せられるためのものではなく、むしろいわば否定契機となるための暫定的なるものである。それは人間主体と共に絶対否定せられるのでなければならぬのである。人間は自ら選び死んで絶対無に転ぜられ、向上反復的に高次の本質的清浄にまで高められ復活せしめられて、自ら絶対無即愛の象徴となることに依り、存在の根源としての絶対無を顕わならしめ得るのである。一層具体的にいえば、人間は自己の生命を賭する決死の行を以て、永遠を時間化してその持続を中断することに依り、かえってそれを存在の動源において再興即更新する。それが過去劫来の存在持続を終末に導き、新時代の変革を未来に向かって開くところの人間の現在における革新行為にほかならない。その行為は過去を固執しその伝統的、否、むしろ習俗的持続を、存在者の立場において確保しようと欲するいわゆる保守主義に反抗して、これを否定更新せんとするものであるから、必然にその抵抗に会い、当然死を覚悟しなければならぬのである。いうまでもなく実存主体の決死行為は、無媒介に真空中に起こるものではない。歴史の時間的契機としての、保守革新の対立に動く時勢の変化に、媒介せられるのでなければならぬ。しかもその対立間に決

断を行うべき根拠は、思考と存在との同一（即非同一）を成立せしめる絶対無であり、今見た如く死を媒介として始めてそれに触れ参与せしめられるものである。従ってそれは、とうてい有限的思考の立案し規定し得る所ではあり得ない。そのような立案構築は、さきに述べた通り、主体の死滅と共に否定せられ、ただ絶対無の否定契機となるべきものである。その絶対無の内容の何たるかを問われても、ただ不道不道（いわずいわず）と答えるほかない。信行といわれるものが、その本質的事態たるゆえんである。それだからこそ、思考の能力を錬磨し、その思考弁証の無底の底に死んで、無根拠の根拠というべきものにはたらかれ浄化復活せしめられて、それに証されるのでなければならぬのである。しかも斯（か）く生を賭して決断し、それに基づき革新行為に出づるとしても、なお未だその信行が現実に適中して行為の運命的適合が実証せられるとは限らぬ。あくまで自己批判、自力悔悟を加えて自らの行為を否定に曝らし、それを媒介として懺悔に転ぜられ回心に出でるほかない。「悔い改め」といわれるのもこれである。その否定媒介的構造は、あたかも死復活のそれに対応し、悔い改めは主として思考的側面を、死復活は存在的側面を表すといってよい。しかしすでに思考と存在との同一という立場に立つ以上は、その両面が互いに媒介し合って相対応することは当然でなければならぬ。むしろそれらは互いに媒介交流し合って、悔い改めも死復活を含み、死復活も悔い改めに裏付けられる事態を成すというのが、一層適当であろう。悔い改めから再び革新の決死行為にはたらき出し、それを悔い改めて、また前と相似の向上過程を「反復」し、生ある間はこの死復活の悔い改めをいくらでも重ねるよりほかに、我々の往く道はないわけである。この反復向上的動態が、生きつつ死に、死につつ生きる有限者の実存というべきものである。しかしそれ

は決して単に空虚の同一性的循環に止まるものではない。その死復活を通じて、縦が反復向上的に重積せられるのみならず、更に横に拡充せられ、微分が積分の創造的要素となる如く実存協同にまで具体化せられて、復帰即更新的に永遠に参与するのである。キェルケゴールの反復即永遠といったゆえんである。これこそ生死を超える浄福というべきものにほかならぬ。この実存協同にまで具体化せられた普通の人類形態A―E―Bは単独者の場合の平面図形的なるに対して、球に比されるでもあろう。それはいかなる点においても局所的即非局所的に個別性を有しながら、しかも球自身の無限方向における不断の回転運動が自己合一的なるに依って、互いに相統合せられるからである。ここには単独者に享受せられ得ざる愛の浄福があるわけである。

三

以上述ぶる如くに永遠が時間化せられて、それが否定を通ることにより、永遠としてその有する持続性を否定し再構成し、連続を切断的に成立せしめる根源としての微分的動源を含みて、布置構築の分析論よりも一層元始的なる絶対無の根源にまで溯及することは、永遠の直接的即自的存在性が人間実存の死に媒介せられて、一たび自己否定的にその即自的持続性を破棄することであるとすれば、永遠の無始不生が対自的に自己否定せられて過去に関し有限化せられ時間化せられるに対応して、現在における人間の死復活の未来解放に対し、それが過去の断絶終末なる無の実現として、これに対する媒介とならなければならぬことは当然である。永遠を時間化するためにその根源として溯及せられた絶対無は、それ

ならないのであるから、それ自身の内に含むのでなければならない。それが時間の終末的否定即永遠的未来、一層具体的にいえば、過去の否定再興としての未来的革新である。時の否定は時の終末としての過去否定であり変革でなければならぬ。しかもかえってそれが永遠の未来的革新再興たるのである。従って時の動性を成立せしむる原理としての動源は、分析論の立場からそう見えるようにただ未来へ向かうところの進行的動性に止まることはできぬ。その緊張的媒介動機としてぜひとも過去の否定断絶が必要なのである。あたかも微分がいわゆる微分係数において運動速度を規定する契機となるために、自ら微分として極微的消滅的となり積分を媒介とする否定を通らなければならぬ如くである。しかし果たしてそうならば、ハイデッガー教授が動源の原語として導入せられた Er-eignis（もと認得の意を有する er-äugen から出て、生起起発の実存的媒介性における動源を意味するに至ったものといわれる）についてこれを検すると、その動性は単に直接未来に向かう進行を謂うのではなく、あくまで過去の否定、伝統の切断を革新の緊張媒介とする終末論的意味を含まなければならぬものとなるわけである。この点から見れば、同じく起発 Ereignis の語を用いながら、その意味を専門の宗教史の立場上重要なる終末論の見地に基づけ、過去の否定を媒介とする未来開放の伝統革新に重きを置くところのブルトマン教授の解釈は、一層適切なるものといわざるを得ない（Bultmann, Jesus, S. 77; 169; 177）。同教授も起発が単なる客観的意味の出来事の発生 Geschehnis を謂うのでなく、思考の媒介を通じ主体の決断を要求する主客一如の生起起発なることを特に注意せらるるにおいてはハイデッガー教授と相一致するに拘わらず、ハイデッガー教授の場合に認められない過去否定の契

機を、終末論の立場から明白に重要視せられ、従ってまた後者における分析論が、前者においては弁証法にまで自覚的に具体化せられていることは、上来ハイデッガー教授に対し弁証法への徹底を希求し来たった私にとり、はなはだ意味深き点といわざるを得ない。ブルトマン教授の終末論はただに新約聖書神学の中心となっているのみならず、教授の持論に基づき非神話化の立場から弁証法的に実存論化せられて、歴史的時間の構造一般にまで拡充せられ、歴史の成立する現在の各刹那が、必然に過去の終末論的否定と未来の解放変革との弁証法的行為の統一でなければならぬことを主張したものとして、注目すべき思想であるといわなければならぬ。けだしアリストテレスの潜勢に対応する動源の概念は、アリストテレスの生成が主として生物の存在に係わるものであって、人間の歴史を特に固有の対象としたものでないのに相当して、生成変化にはあてはまるとしても、歴史の変革行為を理解するには不十分であることとやむを得ぬ所である。本来歴史に固有なる時代区分は革命に伴う。革命なくして歴史はない。これは単なる生に見られないところの、歴史の実践的性格である。ブルトマン教授が『歴史と終末論』History and Eschatology, 1957 において、歴史の各現在が終末論的でなければならぬことを示されたのは、深き考えというべきである。特にこの書の p. 46—49 に展開せられたパウロ、ヨハネの神学解釈における終末論的弁証法は、最も鮮やかに教授の立場を示すものであり、これに基づく現代歴史哲学批判と実存主義的歴史哲学の主張とは（p. 144—149)、はなはだ重視せられるべきものであると思う。

しかし以上述べた所だけでは、分析論から弁証法を導来するという一面に偏し、その面のみが重要視せられ前面に引き出されて、反対に弁証法を分析論に還元し、それを分析論的に再構成しようと試みる

他の半面は、なお裏に潜むといわれるかも知れない。もし果たして第二の側面が成功を約束せられるとするならば、たとい第一の側面から、分析論の二律背反的帰結として弁証法的なるものが導来せられたとしても、それはやがて分析論に解消せられることになり、分析論のほかに弁証法が認められなければならぬ理由は無いことになるであろう。しかも仮に、私みずから分析論の立場に立つものであったなら、第一の側面に従い上記の如く、主として分析論が弁証法にまで、往き尽くさざるを得ないゆえんを往相的に展開するだけで、分析論に対する弁証法の根源性を示し得たと思考するほかないでもあろう。しかしながらそれでは、弁証法を分析論的に導来し、これを溯源的に理念として設定するだけで、所詮分析論の立場から弁証法を考察し説論するに止まり、未だ弁証法を弁証法的主体的に自ら実践するものとはいうことができぬ。分析論者も分析論を徹底して弁証法を拒否しようとする以上は、弁証法の必然と思われる帰結を再び分析論に還元して、それを分析論的に再構成しようとするはずである。現にハイデッガー教授もまた、ただにアリストテレスと共に、弁証法を哲学的思考法として斥けられるには止まらぬ。進んで分析論に依り、弁償法的なるものを分析論に還元し再構成せんとせられるのである。それはあたかも、私が弁証法を弁証法的に実践貫徹せんとするに対し、媒介を提供せらるるものの如くである。立場こそ違え、教授の思索の徹底に対し、今更ながら深き尊敬を禁ずる能わざるゆえんである。元来哲学的思考の生命は、一方においてその首尾一貫の論理的貫徹性と、他方においてそれの現実的存在との対決に依る存在媒介性とにあると思われるが、この思考と存在との両面の要求の、窮極における同一性的対応を一般に前提するのが分析論であり、両者の刹那的実践的統一（即分裂）の「反復」を行証自覚す

るのが弁証法にほかならないであろう。その際前者は同一性的思考の構造上、存在と思考との関係をも、並列的に相対立せしめながら両者の要素の組織は一対一の対応をなし、存在の要求に思考は聴従して相互の適応を形造るというに対し、後者においては存在と思考とは否定的に対立しつつ、それぞれ自己否定的に、自らに対する媒介として他を自に含むとするのであるから、要求とか聴従とか、また適応ということを、前者における如く分析論的に、分別対立せしめられたものの間の結合関係として設定することはできない。それらはどこまでも対他即対自として、自己脱出即自己帰入の媒介において成立する弁証法的自覚関係でなければならぬこともちろんである。

ところでハイデッガー教授は、分析論をあくまで徹底して、たとい分析論の根源として、弁証法的にのみ了解し得べきものを往相的極限的には認めらるるも、なおそれを直ちに分析論に還元し、分析論的に再建再構成し能うと、還相的に思考せられるものの如くである。そこから、上述の如く有理数的布置構築の、微分的生起起発動源振り出しの説が提出せられるわけである。しかしその動源は、もはや布置構築の如く技術設計に使用せられる有理数系列に止まるものではなく、それを超えそれの根源となる無理数との媒介統一において成立するものでなければならぬ故に、その領域は実数の振動態であらざるを得ぬわけである（Ident. u. Diff., S. 30）。そこには有理数的構築の思考が、存在の自己否定的供与の媒介により存在に含まれると共に、存在の具体化には思考の抽象が否定契機としてその媒介とならなければならないから、両者は交互的否定媒介の統一を形造るを以て、それを分離し対立せしめてその間に要求、聴従、適応という如き分析論的関係を設定することはできないはずである。思考と存在との同一

は、本来同一にして非同一なること既述の如くなるも、そのためだからである。しかるにハイデッガー教授の思想は数学的に解釈すると、このような有理数無理数交互媒介の基盤たる実数連続態を、専ら存在の具体的在り方として、そこを生起起発の動源が存在自身によって振り出される場所であると認めるるに拘わらず（Vgl. Vorträge u. Aufsätze, S. 71―72）、上述の如く布置構築の動源振り出しをもまたほとんど時を同じくして主張せられるのである（Ident. u. Diff., S. 29）。これはまさに存在と思考との同一性を、両者の構造の形式的対応として分析論的に理解せられるものではないか。数学の還元公理の要請する所もこれにほかならぬと思われる。しかしそこには思考と存在との両者の相即相入という弁証法はないのである。かくて、有理数的構築が無理数的連続態を基盤として媒介的に行われ、そしてそれの動源がそれに振り出されるのは、実は動源そのものの本来それと交互媒介的に統一を形造ることに依るという弁証法的事態が、完全に否定せられる。果たしてかくの如くであるとするならば、動源たる微分の実数連続態における振動性は、もはや消滅するよりほかないであろう。しかるにハイデッガー教授は、みずから主張せられたこの振動性を維持するために、それと対応すべき有理数的構築にまで振動性を賦与し、根源領域の振動的構築とか浮動的建築とかいう概念を提出せられた（Ident. u. Diff., S. 30）。しかし翻って考えると、人間の技術が不断に振動する建物を構築することは、その設計に用いられる分析論の制限上とうていできないであろうし、また我々がその内に安んじて居住することもできまい。もし動力炉の如き設備に依って電気振動エネルギーを起発せしめることができるとしても、その理論的思考はもはや分析論を超える弁証法を要求し、実践的にそれに参与する人間は生命を賭し死を覚

悟しなければならぬであろう。けだし生と死、動と静とは、あくまで媒介的に相即相入する限り区別せられるのであって、両者を分離してから同一性的に関係付けることはできないのである。人間技術が地上自然を荒廃せしめた今日の状態を、存在者に対する存在の優越（いわゆる存在論的差別）の忘却という根源にまで溯源し、それを哲学的思考において自覚するとしても、その自覚と変革的実践と相伴うのでない限り、根源から存在を新たにし一層適当にこれを具体化することはできぬであろう。そもそもハイデッガー教授が震動的構築の典型として重視せられるのは言語であって、科学的思惟の分析論が抽象的なるものとして二律背反的矛盾に導かれ、それの具体的なる根源として弁証法的なるものへ溯源せられながら、再びそれから下って高次の分析論に還元再建せられて哲学の本質的思考に達するその形象は、すなわち詩作言語であるとせられる。教授にあってはこの理由により思考即詩作となるのである。しかし詩作言語といえども、それが柔軟なる浮動的建築に止まる以上は、我々が運命の転変を免れてその内に安住し得べき家屋ではあるまい。ただ現在における一々の作詩行為においてのみ、その真実が証され不断に新たにせられるものといわねばならぬ。それがかくの如く不断に取り毀たれ改築せられて、常に新たにせられるものでなければならぬとすれば、半面からいってむしろそれの捨離離脱においてこそ、絶対無の根源への参与が可能となるというべきではないか。禅が不立文字を標榜するゆえんであろう。たとい偈頌の詩句が永遠の真実を象徴するも、それは主体の不断に新たなる行証の重積を通ずるのであって、固定せられた建築の安静に同一性を保持するが故ではないであろう。もしそれがなんらかの安定性を有するとすれば、言語の種的客観的伝統性に基づくほかないわけであって、ハイデッガー教授がヘル

ダーリンをドイツ詩人の典型とせらるるのも、それがためと思われる。しかし民族的種的伝統が直ちに個的象徴の如く絶対普遍性を要求することができるものでないことはいうまでもない。種は無を根拠とするものでなく、有たる存在の特殊化である以上は、その安定性は単に相対的に止まる。絶対性はただ無にのみ属するといわねばならぬ。それだのに、無の死復活の代わりに、生の存在者に対する存在の優越という質的差別を置き換えるのは、あたかも微分の弁証法的動源を、有理数の有限差的系列によって置換するに等しい。かくして微分動源における消滅滅去が、即生起起発の否定的緊張動力となり復活更生の媒介契機となることは、見喪われざるを得ないわけである。さきに指摘した如く、ブルトマン教授の弁証法的終末論の方が、ハイデッガー教授の徹底せる分析に比し、歴史の了解に対して一層適切ではないかと私の思考せざる能わざるゆえんである。ハイデッガー教授が私の非礼を寛仮して私の蒙を啓（ひら）かれるならば、幸これに過ぐるものはない。

しかしそれでは、ブルトマン教授の終末論的弁証法は、私にとって完全に満足すべきものであるかというに、必ずしもそうとはいわれないのである。その異論の主たるものは次の点にある。すなわち教授の立場は本来神学史解釈のそれであり、特にキリスト教出現の時代をば、東西にわたる知的解放運動としてのグノーシス運動に依って性格付ける宗教史学の立場を採るのである。その結果キリスト教の解釈にも歴史的環境とそれからの生起とが、現在の我々の主体的自覚よりも一層重きをなし、教授自身の標榜せられる弁証法を裏切るという矛盾が蔽われないと思う。恐らくキリスト教を信ずる人々にとって教授の新約神学史解釈は物足らぬのではあるまいか。これ歴史主義的終末論の未来可能に偏して自らの主

体的実存に依る現在の信仰決断的現実性が不足するためと思われる。イエスの死復活も、生けるイエスに親炙せる直弟子の愛に媒介せられた実存協同の具体性なき、抽象的なる神意服従、自己決断の、拠り所たる権威として、イエスの宣教事蹟を専ら、終末論的歴史主義の立場から解釈する霊的未来主義の主張に属するものとなる。その未来を規定する神意は、無でなく有として無媒介であるから、実存的自己の本分はただ服従一方となり、自由と責任、罪責と懺悔の主体性は十分に発揮せられないのである。たといイエスの死復活に対する主体の信仰を重んずるといっても、イエス生前の彼に対する他人の人間愛の媒介に依る実存協同なくしては、その信は具体的実在性をもつことはできぬ。ただ霊的観念論に止まるほかない。もしそれに実在性を賦与しようとすれば、再び神話に頼るほかに路は無いであろう。教授の原始教会並びにパウロ、ヨハネ解釈が、それ自身グノーシスに傾くゆえんである。かくてその立場は弁証法を貫徹する代わりに、観念論か或いは神話的解釈に顚落するという危険を伴う。

　禅の根本典籍たる碧巌集に録せられた第五十五則、道吾漸源一家弔慰の公案が伝える如き真実は、けだしこの死復活の問題を反省せしめる所があるはずである。そもそも死人の果たして死せるか、それともなお生きるかという問は、問者の如何を離れて抽象的に答え得るものではないのであって、ただ問者の実存性に相関的にのみ定まるのである。その故にこそ、僧道吾も弟子漸源を伴い一檀家を弔問せる際、漸源の棺を拍って、「これ生か死か」と問えるに対して、「生とも道わじ、死とも道わじ」といって答えを拒んだわけである。帰途漸源たまりかねて、師を打つと伝えられる。しかるに道吾逝き、漸源同じ問を兄弟子たる石霜に発して同じ拒否的返答を聴くに及び、漸源始めて省あり、先師の不道不道が弟子の

自覚悟得を促す慈悲にほかならざりしことを悟り、彼自身において師道吾が復活し現に彼を指導しつつあること、すなわち先師の死して復活せることを、主体としての自己において信証し、師に対する謝罪と感恩とを行動に表現しようとしたのである。公案はそれを我々に、漸源にとっての真実として可能的歴史的普遍の立場から一般的に記述し解釈するのみでなく、現在の我々の主体的現実的真実として自ら実践的に行証せしめるのである。それこそまさに歴史的実存的といわれるべきものである。さきに私は関山慧玄の、「わが這裡に生死無し」の語を引いて、その意味が一見そう思われる如く、生と死との観念的無差別同一を謂うものでなく、死が生の否定媒介としてその緊張動力となり、その決断覚悟に依って生の復活的真実を自覚せしむる両者相入の行証を述べたものであろうといったが、もしそれが当たっているとすれば、その意は生死相関の統一を往相的に示したものであって、それこそが漸源の省悟の具体的内容を成すべきはずのものである。それに対し道吾漸源一家弔慰の則は、その往相面をここまで具体的に徹底せず稀薄なること免れない。しかしその代わりに、前者に欠けたる還相面を展開し実存協同を明らかにしたものとして、両々相補うべきものであるといってもよいであろう。

ところでブルトマン教授の解釈に底流となっているグノーシス的意味の死は、教授自身の実存協同における実践的自覚としての死復活の行証ではない。かえってそれが、本来教授の排せらるる神話に帰する傾向を有することをやむを得ない。それは蔽いがたき矛盾ではないであろうか。かくして、弁証法を標榜せらるるブルトマン教授が弁証法を裏切り、ハイデッガー教授の認められる如き、現在の没落深底における無の転換を自ら行証せられず、専ら未来可能としての神意への服従に重きを置かれるため、その

主張たる非神話化を自ら制限せられ、かえって反対に分析論を固執せられるハイデッガー教授が、パルメニデス命題の解釈においてはっきり弁証法を承認使用せられたのは、それこそ弁証法そのものの一見皮肉なる悪戯とでもいうものであろうか。しかしこのような否定転換運動こそが、弁証法の精髄にほかなるまい。私が両教授から多大の啓発を受けて、それに感謝しつつ、しかもなお両教授に対し完全には同意しがたきゆえんもここにある。

この不同意不一致の由って来たる所を追及すれば、両教授共に西欧的思考の立場に立って、無でなく有の存在論を解釈学的に貫徹せんとせられるに対し、私が弁証法的に無を行証しようとすることに、その因由があるということは、上来私の分析弁証する所に依ってほぼ明らかであると信ずる。よし隠約の内に弁証法を承認するも、或いは顕わにこれを標榜するも、おおよそ弁証法に立脚する以上は、最後の絶対的なるものを存在として無媒介の有に止めることは許されないはずである。けだし弁証法的には、いかなる意味の存在も、無に依る自己否定の媒介を通らなければ、本質的に存在とはいわれないからである。もちろんこの自己否定の媒介が直接に存在そのものから発出せられるものであるならば、それは自殺に比すべき存在の矛盾行為に止まり、自己否定の媒介とはなり得ない、従ってそういうことは許されぬのである。それはかえって存在に対立し、存在そのものを否定媒介せられたものたらしむるために、それから完全に解放せられた自由の主体的思考でなければならないのである。両者の統一根柢は、両者を超えるところの絶対無即愛の絶対媒介でなければならぬ。それが具体的には死復活の自覚たるのである。自己の復活は他人の愛を通じて実現せられる。自己のかくあらんことを生前に希っていた死者の、

生者にとってその死後にまで不断に新たにせられる愛が、死者に対する生者の愛を媒介にして絶えずはたらき、愛の交互的なる実存協同として、死復活を行ぜしめるのである。その根源は存在と思考とを超える両者の弁証法的同一（即非同一）にほかならない。さればこそそれが存在の神秘主義的発出論でもなく、さりとて思考の理想主義的観念論でもないゆえんは、すでに上に指摘した所である。その両者を表裏相合一せしめた絶対観念論というも、微分的現実の実践における両者の動的相入媒介を離れて、直接に積分的全面的なる相合統一を主張するものである限り、神秘主義以外の何ものでもない。絶対はただ死復活の実践に依ってのみ、刹那的にそれに触れそれと参与することのできる絶対無である。ハイデッガー教授は前に述べた通り死の自由を能力として表明せられたが、それは同時に当為として課せられるものでなければならぬであろう。けだし能力と当為とが表裏相伴うことこそ、理想主義観念論の要請にほかならないからである。しかしそのような立場に止まる間は、両者の空転的交互循環を逃れることはできぬ。ただ現在の実践のみ、この悪循環を断ち切りそれを突破することができるのである。この実践の決断行為が思考を超え存在を超えて実存を確立する。死の敢為実践のみ観念論と実在論との両方を突破してそれらを統合することができる。それが能力や当為を超える観念実在論にほかならない。しかしその内容は単独の自己に対して直接に、絶対存在としての神が或いは服従を命令し、或いはその実行を審判し、更にその背反を処罰する怒りとそれを赦宥する恵みとが相即して、終末論を実現するという如き擬人主義であってはならない。それは神話に属するからである。ただ自覚に対する象徴であるほかない。すなわちそれは、ブルトマン教授の解釈に従えば、終に神秘主義に転ぜざるを得なかったグノーシ

スの（Bultmann, Das Urchristentum. S. 186）、直接なる神人冥合の所産ではなくして、あくまで無の象徴でなければならぬのである。しかるに同教授の標榜せられる弁証法は、無でなく有なる神の、人間に対する直接交渉、不断の問答を通じての、啓示と信仰とに成立するが故に、どこまでも無を根柢とする自己否定的転換媒介はそこに認められないのである。そのため、神の媒介としてその弁証法的象徴たるべき絶対無即愛の実存協同も影の薄きものとならざるを得ない。しかるにこの死者生者の交互愛における協同感応を通じ、生者の自力浄化に依るのでなく、それに先だち死者の清浄に感応することにより、生者もその限り媒介的に浄化せられて、死者生者共に聖化せられ浄き道交に入るという、生死を超ゆる実存協同こそは、キリスト教の古き信仰に属したいわゆる「聖徒の交わり」を、神話性から洗浄めたものにほかなるまい。また初期のキリスト教会からカント、キェルケゴールにまで伝えられた「キリストのまねび」の思想も、さきに述べた禅の師弟伝承の実存協同的宗教経験に根拠付けられるものと思う。いずれも生死を超ゆる、死者の存在の生者における復活の自覚において成立する感応道交として、それら信条の真実は、単なる存在でもなく思考でもない、絶対無即愛の立場における死復活の実践、に依って行証せられる所でなければならぬ。これを欠いては、観念論を突破することも、神話を払い除くことも、できるものではない。しかしそれは結局、存在を絶対とし神を永遠存在とする西欧的思考の框を破ることにほかならぬ。ハイデッガー教授の存在論も、ブルトマン教授の終末論も、いわゆる無でなく有の立場に立脚する以上は、ここに達すること不可能なのではないか。私がそれらを東亜思想の無の立場に翻そうと欲するゆえんである。

メメント　モリ

一

西洋には古くからメメント　モリ Memento mori（死を忘れるな）というラテン語の句がある。ふつうには、例えば髑髏（されこうべ）の如き、人に死を憶起させるものを指してかく呼ぶのであるが、しかしその深き意味は、旧約聖書詩篇第九〇第十二節に、「われらにおのが日をかぞえることを教えて、知慧の心を得さしめたまえ」とあるのに由来するものと思われる。けだし人間がその生の短きこと、死の一瞬にして来ることを知れば、神の怒りを恐れてその行を慎み、ただしく神に仕える賢さを身につけることができるであろう、それ故死を忘れないように人間を戒めたまえ、とモーゼが神に祈ったのである。その要旨がメメント　モリという短い死の戒告に結晶せられたのであろう。ところでこの戒告は、現代のわれわれにとって、今述べた詩篇の一節に含まれていたような内容とはだいぶん違った一層深き意味をもつごとくに思われる。なぜならば、今日のいわゆる原子力時代は、まさに文字通り「死の時代」であって、「われらの日をかぞえる」どころではなく、極端にいえば明日一日の生存さえも期しがたいのである。改めて戒告せられるまでもなく、われわれは二六時中死に脅かされつづけているのだからで

ある。しかしそれではわれわれは果たして、この死の威嚇によって賢さを身につけ知慧の心を有するに至ったであろうか。否、今日の人間は死の戒告をすなおに受け納れるどころではなく、反対にどうかしてこの戒告を忘れ威嚇を逃れようと狂奔する。戒告を神に祈るなどとは思いも寄らぬ、与えられる戒告威嚇の取り消しを迫ってやまないのである。例えば毎日のラジオが、たあいない娯楽番組に爆笑を強い、芸術の名に値せざる歌謡演劇に一時の慰楽を競うのは、ただ一刻でも死を忘れさせ生を楽しませようというためではないか。「死を忘れるな」の反対に「死を忘れよ」が、現代人のモットーであるといわなければならない。

西洋の文芸復興期に始まった生の解放という気運は、ただに近世において絢爛たる芸術文学の花を咲かせたばかりではない。更に生の自由なる享楽と伸張とのためにあくまで発達した科学技術をあくまで奨励発展せしめて、遂に今日の科学技術時代をもたらしたのである。科学技術がそのはじめ生に奉仕すべき使命をになっていたことはなんら疑いを容れないところである。その関係を生の立場から反省した結果が、科学の自覚としての哲学における実用主義認識論にほかならない。しかも哲学はこの科学批判に止まらず、更に一般に文化をその批判の対象として生の普遍的自覚にまで自らを拡充した。前世紀末から今世紀初にかけて流行したいわゆる「生の哲学」というのもこれである。それに属するのは、ただにこの名を標榜するものには限らない。一般にいわゆる理想主義の哲学といわれるものも、人間に固有なる理想的本質を実現することをもって生の満足と看なし、生を超え死を超ゆる何ものかに奉仕することをも生のためであると主張する限り、すべて「生の哲学」にほかならないのである。たとい、その何ものかを

生の彼岸に超越するものであると考えるにしても、それがどこまでも生の此岸から指向せられ要請せられたものである限りは、実はやはり生の要求上定立せられた観念に止まり、真に超越的なるものであるという実証はない。多くの宗教が生を超越する立場を標榜するに拘わらず、実は生を超えるものでないことはその証拠である。神仏を人間の福利のために礼拝するならば、それは超越的なるものに奉仕するのではない、反対にそれらを生に奉仕せしめるのである。

しかるにこのような生の立場の世界観、すなわち広く「生の哲学」と呼ばれるべきものは、その生の立場の文化的産物、なかんずく現代におけるその代表と目される科学技術のために裏切られて、今やのっぴきならぬ自己矛盾の窮地に追い込まれている。現代の危機とか不安とか呼ばれるものはこれにほかならない。その結果、従来価値の原理と認められて来た生が、今やその根柢をくつがえされてニヒリズムに陥り、その反対勢力たる死にわたされているのが現状である。それでは人間は果たして永くニヒリズムに留まることができるであろうか。否、それは生の顚覆にほかならないから、生が自己を保ち能う所ではない。そこでは生はただ断えざる不安にさいなまれ、死の威嚇に翻弄せられるのみである。死の威力に脅かされながらかえって死に誘惑せられるのも、そのような生の空虚に絶望する結果である。現代における自殺の流行はその兆候にほかならない。しかし自殺はいうまでもなく生の敗亡であり死の勝利であって、とうてい生の自己矛盾の突破ではあり得ぬ。それが生の逃避ではあっても生の貫徹満足ではないこと明らかである。われわれは自殺の誘惑に屈服することなく生を遂げるために、別の方途におもむかなければならぬのである。

しからばその途とは何であろうか。そもそもわれわれが生の自己矛盾に追い込まれたのは、生の直接なる享受を無反省に追及し、その結果、生は常に死に裏付けられ、何時その表裏が顚倒して、死が表に現れ生が裏に追いやられるかわからない、という自覚を失うからである。すなわち正に、「死を忘れるな」という戒告に反して死を忘れる結果なのである。今や改めて、メメント　モリの戒告に従い、それを実行しなければならぬ時機に、追い詰められているわけである。しかしそれではこの戒告は果して実行可能であろうか。また実行可能であるとして、その結果詩篇の句にある如く知慧の心を有せしめるものであろうか。そこにはいかなる根拠と理由とがあるか。今や「生の哲学」の破綻に直面した現代の人間は、改めて「死の哲学」を問題としなければならぬ運命に際会しているといってよい。「死の時代」は当然に、「死の哲学」を要求するわけである。元来西洋の哲学は、その歴史的由来と発展径路とに従って、いうまでもなく「生の哲学」に属する。今日これを自己矛盾の破綻に追い詰めた直接の原動力が、科学技術にほかならざることを見るならば、そのことは説明の必要がないであろう。それに対して、もし「死の哲学」というべきものが、現在から将来への課題として人類に負わされるとするならば、その最も有力なる手引きとなるもの禅の悟道に如くはないと思われる。今日西洋において禅に対する関心が一般に高まり、特に、すぐれた哲学者芸術家のそれに対する傾倒の尋常ならざるものがあるのは、一にそのためであろう。私はかねてから「死の哲学」を、自己の要求上私自身に課して来たものであるが、しかしその結果はなお未熟であるばかりでなく、簡短にそれを要約することも容易ではない。他日を期するほかないのである。ただその代わりに、みずから同じ課題に力を注がんとせられる人々のために、

その手引きとして禅の公案の一つを紹介し、禅道の見地からよりもむしろ「死の哲学」の手引きという立場から、それに解釈を加えてみようと思うわけである。

二

私の選ぶ公案というのは、碧巌集第五十五則として伝えられている道吾一家弔慰という則である。唐代に起こったその話はこういうのである。生死の問題に熱中する若年の僧漸源が、師僧の道吾に随って一檀家の不幸を弔慰したとき、棺を拍って師に「生か死か」と問う、しかし師はただ「生ともいわじ死ともいわじ」と言うのみであった。けだし漸源の意、もし生ならば弔慰するに及ばず、またもし死ならば弔慰も通ずることなからんという二律背反に悩まされて、師道吾に問いかけたわけであろう。しかし師僧はこれに対しいずれとも明確なる答を与えなかった。そこで漸源更に帰院の途中再び道吾に問い、答えずんば打たんと迫った。しかも道吾依然答を与えなかったので、漸源遂に師を打つ。そののち道吾他界するに及び、漸源は兄弟子にあたる石霜に事にいきさつを語ったところ、石霜もまた不道不道（いわじいわじ）というのみであった。漸源ここに至って始めて、生と死とが互いに両立せざるものとして区別せらるるに拘わらず、それを矛盾律に従い、生か死かと判定する能わざるものとなること、両者を不可分離の連関において自覚せる者に対してのみ、その問いが意味を有するものなることを悟り、先師道吾が自分の問いに答えなかったのは、彼をしてこの理を自ら悟らしめるための慈悲であり、その慈悲いま現に彼にはたらく以上は、道吾はその死に拘わらず彼に対し復活して彼の内に生きるものなること

を自覚し、懺悔感謝の業に出でたというのである。

今この公案に哲学の立場から多少の注脚を加えるならば、それの核心というべきものは、生と死といずれも人間の自覚に属し、しかも相関連するものとしてのみ自覚せらるること、単に外界に生起する出来事とは異なるのであるから、これを了知するには、何よりもまず自ら両者を表裏相即不可分離の連関において経験し自覚しなければならぬ、両者の外に立って観想的にそれを眺め、「あれかこれか」と分別する立場に止まっては、とうていその真義がとらえ得られるものではないということである。それにつき、客観的事実として「あれかこれか」と二者択一的に判定し得るものでないからには、「生か死か」と問われても、「生ともいわじ死ともいわじ」と答を拒むほかないのである。しかしその理に想到し、自らの問いが客観的には答うべからざるものなることを悟ってこれを断念し、それを悟らしめるために慈悲の鉗鎚を加えた先師が、その死に拘わらず今もなお生きて自己の内にはたらくことを自覚すれば、死にして生という死復活の真実が実証せられるわけである。一般に人間は生か死かの行き詰まりにおいて自ら進んで自己を抛ち棄てる行為に出でるならば、死にながら生との緊張連関を保ちつつ、かえって死を生に転換し得る。生死は本来自覚にとり離ればなれのものではなく、表裏相即し、決死行為に依って相入流通せしめられるものだからである。もしただ生のみに執着するならば、かえって反対に死を招くという矛盾に陥ると同時に、自ら進んで死する自己抛棄の実行は、生の自己矛盾を脱出せしめることができる。もとよりそれは単に、みずから自由に死する能力が人間に具わるという知識を意味するのではない。進んでその能力をはたらかせ実行するとき、始めて不思議にも生死交徹相転換してその相入相

即が実証せられるのである。生死を超える絶対者は、二律背反を転換的に統一して、死における生を信証せしめ、死復活こそが死に脅かされることなき真実の生にほかならざることを悟らせる慈悲であるといわなければならぬ。それは生の直接存在を否定転換して死復活の生に翻し、もって本質的生を遂げしめる原理であるから、絶対無即愛といわれるわけである。

しかしながら、単にこの絶対無即愛の恩恵に依って死復活の転換を行ぜしめられるだけでは、各現在において、いわゆる「永遠の今」といわれるべき瞬間の信証が、成立するのみであって、その復活的生の内容がなんらか持続するものとして具体的に充実せられることはないであろう。それでは、たとい死に脅かされる生の不安が解除せられるとしても、積極的に生の本質を恢復し、死苦の中に生きる喜びあらしめるものがないといわねばならぬ。すなわち生きながら死するばかりでは、死につつ生きるといわれるべき理由が認められないわけである。この難点はいかに解決せられるであろうか。

そもそも絶対は絶対無即愛といわれるべきものであるとしても、絶対的なるものは本来相対存在を超越するからには、それが直接に相対者と同一水平面上ではたらき、愛を恵むということはあり得ない。必ずそれには相対者が媒介として介入し、自らはたらきつつ、はたらかされるのでなければならぬ。東西の宗教いずれも中間媒介を絶対と衆生人間とのあいだに介在せしめ、祖師とか預言者とかの役を演ぜしめるのはそのためである。科学の一般的理論は師につかないで独学することも可能であろう。しかし絶対に具体的個別的なる自覚の真実は、出会いに依って結ばれた生ける師弟の間で、実践的に行ぜられた所を師から学びつつ自ら悟ることに依ってのみ、伝えられるのである。生ける個別的人格の交通なく

して、絶対的真実は学ぶことも悟ることもできない。従って絶対無即愛も、生ける師の愛を通じて媒介実現せられるのである。しかしてその師の愛を通じて自ら真実を悟得した弟子は、それに感謝する限り、当然に、自ら悟り得た真実を報謝して、更に新しく他人に回施し、彼をして彼自身の真実を自悟せしめるための媒介としなければならぬ。ここに自ら真実を悟るに師を要すると同時に、その真実を更に他に回施するに、それぞれ自己に固有の真実を自覚する主体（すなわちいわゆる実存）が、個別的にしてしかも普遍的なる真実に対応してモナドロジー的に実存協同を形造るべきゆえんがある。自己は死んでも、互いに愛によって結ばれた実存は、他において回施のためにはたらくそのはたらきに依り、自己の生死を超ゆる実存協同において復活し、永遠に参ずることが、ほかならぬその回施を受けた実存によって信証せられるのである。死復活というのは死者その人に直接起る客観的事件ではなく、愛に依って結ばれその死者によってはたらかれることを、自己において信証するところの生者に対して、間接的に自覚せられる交互媒介事態たるのである。しかもその媒介を通じて先人の遺した真実を学び、それに感謝してその真実を普遍即個別なるものとして後進に回施するのが、すなわち実存協同にほかならない。この協同において個々の実存は死にながら復活して、永遠の絶対無即愛に摂取せられると同時に、その媒介となって自らそれに参加協同する。その死復活は師弟間の愛の鏡に映して自覚され、間接に永遠へ参じ不死を成就するといってよい。

このように生死が自然現象の如く客観的事件として存在するものでなく、あくまで個々の実存的主体に対して自覚せられる媒介事態であるのみならず、生と死とは、前者の終末限界として後者が前者から

予想せられるところの事象であるに止まらず、自ら進んで生の執着を抛ち棄てれば、かえって死が生に復活せしめられ、愛に依って結ばれる実存間において、それが実存協同として自覚せられ、死せる先進者の慈悲は生ける後者にはたらくことが実証せられると同時に、その感謝報恩のため、更に自己の後進者に自らの悟得せる真実を回施し、その後進者をして彼に固有なる真実を悟らしめる結果は、疑いもなく死復活せる生を本質的に喜びあるものたらしめる筈である。もし果たして「死の哲学」の真実がかかるものであるとするならば、「生の哲学」の窮境を打開する路が、ここに見出だされることは否定できないであろう。

すでにキリスト教は、ギリシア人に固有なる調和的生本位の科学的世界観を超出して、旧約のヘブライ宗教から伝えられた人類の堕罪説と、それに対する神罰としての死の観念とを、教えの中心に置き、その死を免れる途として、神の怒りをなだめてその赦しを乞うために、罪を悔い改め、自己を犠牲に献げて神の愛と隣人愛とを実践する新約の立場に進み、死復活を説いたのである。更にそのイエスの福音を彼自身の十字架上の死とその復活にまで具体化し、主イエス・キリストを神の子として神の人間に対する愛の媒介となすに及び、死復活の観念はキリスト教の中心となったわけである。その際復活せるイエスの直接に現れたのが、彼の生前に彼を崇め慕った直弟子や婦人であったという福音書の記事は、さきに述べた如く、生死の主体的交互媒介的自覚に属すること、しかも両者の相入相即の交互的転換に依る自覚が、「生の哲学」を「死の哲学」へ翻転せしめるものであるということを裏書きするものでなくして何であろう。私は「死の哲学」の真実をキリスト教から学ぶこと最も大なるものである。

しかしながら翻って考えると、キリスト教の神は旧約以来の規定に従って本来絶対存在（いわゆる「在りて在るもの」）であって絶対無ではない。もっともキリスト教神学が哲学的に組織せられ、神話的伝説にかわって哲学的弁証がその内容となるに従い、神が絶対有から絶対無に転ぜられる傾向を示したことは争われない。しかし神が絶対無にまで徹底せられたことは極めて稀な場合に限られ、しかもその場合といえども、あからさまにそれを主張することはほとんどなかったのである。仏教、特に禅が空を説き無を標榜するのとは、正に反対であった。キリスト教が「生の哲学」と結び付き、信仰を生の否定謙抑よりも高次の生として崇める方に傾くのは自然である。今日西洋において比較的最も禅に近づきつつあるいわゆる実存主義の哲学も、なお絶対無を絶対無として行証するのでなく、依然として存在学たることを標榜するのは、その証拠であるといわれよう。私はそのような哲学に負う所ははなはだ多きにも拘わらず、なおこれに賛同することができず、遂に「死の哲学」まで思索を徹しようとするわけである。それでは「死の哲学」に内実を供するものとしての禅の真実というのは、そもそもいかなるものであろうか。それは約言すれば、真実の獲得についてさえ自己の満足を抑え達成を控えて、いやしくも死の戒告に背き死の裏付けのない直接的生の満足に連なるものは、これを断念しようとすることである。大乗仏教の中心観念たる菩薩道というのはこれにほかならない。これこそ、「死の哲学」に近きキリスト教にさえ欠けるところの、絶対無の徹底であると思う。

三

キリスト教も右に述べた如く本質上死復活の立場に立ち、神の人間に対する愛と人間の神に対する愛とを、その中間媒介としての神の子キリストに依って両者の交互態にまで具体化しようとするものである。しかし神の絶対存在性は絶対無を超え出て有たる生命を保持するが故に、その教えの内容はあくまで生の充実有の完遂というものを目標にするのは当然である。神の子キリストもその人間性は漸次稀薄にせられて神性を濃厚にせられ、主キリストとしてほとんど神の代理者の地位にまで高められた。しかしそのため、キリストの完全性が神に迫るという問題は、神学の難問たらざるを得なかったわけである。その二律背反は、すでに仏の地位に達する資格を保有しながら、しかも自らその能力を抑え制限して最高点まで登らずにかえって仏より低き地位に止まって衆生に伍し、それにより衆生の済度に任ぜんとする大乗仏教特有の菩薩の在り方と比較するとき、後者の無の立場に反し前者が有の立場たる生の完満に終始することは疑いを容れぬと思う。キリスト教の神学が組織せられる際にその機関となったものが、ギリシア哲学における生的存在論の完成であったアリストテレス哲学であったということは偶然ではない。キリスト教の、「生の哲学」的傾向は、本来固有であったといってもさしつかえないであろう。

それに比すると菩薩道が、絶対無即愛を徹底的に実現する立場であり、あくまで自己否定を媒介とし自制謙抑を通してのみ、衆生済度の愛に生きんとするものであることは明白である。その特徴は今触れた如く、人間の至上存在としての仏となる資格を具備しながら、それをそのままに実現することを差し

控え、他の衆生をまず先に作仏せしめるためには自己の作仏を抑制し、遂にそのため、直接には自己の作仏の障礙となる如き悪といわれる行為をも、無心・善悪の彼岸において方便として敢行し、死復活の絶対無即愛を、どこまでも自己否定自己制限の条件の下にのみ媒介的に行うことにある。キリスト教の神を神学的に理解する場合、純粋活動としてあらゆる否定障碍から完全に解放せられた絶対存在としてのアリストテレス的神の概念を以てしたのに比較すると、後者が直線的向上進行の目標として人間の理想的極限と解せられたのに対し、前者菩薩道が、向上即降下、往相即還相として円環を描き渦動を重ねるのは、見紛うべくもない特色である。「生の哲学」に対する「死の哲学」の対照は、この形態的比喩に依ってはなはだ適切に明示せられるであろう。なお生にあっては事物は生の表現であるに対し、死復活においては無の象徴であることも、著しき対照をなす。今日の「死の時代」における哲学は渦動的象徴的たらざるを得ない。「生の哲学」の理想主義が直線的表現的なるに対し、「死の哲学」は渦動的象徴的として、形態を異にすべきはずである。その結果、「生の哲学」は観念論的であるけれども、「死の哲学」は実在論的であるという逆説も成立するであろう。

しかし最後に注意しなければならぬことは、死復活の自覚があくまで生に即し、生の向上発展の極まる所かえって自己矛盾に陥り、その矛盾の逃れがたく対立緊張するため、遂に死の免れざることを了知し、進んで自ら死を敢行するに依り復活に転ぜられて、死復活の自覚が開かれるのであるから、その自覚は必然に生の向上に徹底してその矛盾に直面し、それに対する緊張を通じて死復活を行ぜしめられる所に成立するということである。死復活の自覚は生死交徹して両者の切り結ぶ点に発生するのである。

もし生の矛盾と絶体絶命とに緊張媒介せられることがなければ、死はかえって直接なる自殺行為として生に属するものとなり、従って死復活の転換が自覚せられることはあり得ないはずである。生が死をその裏面としてこれと相即する如く、死の裏面も表裏交互転換するに依って、生の表と相即相入して自覚せられるのである。菩薩が仏性を具えるからには、それは必然に人間の至上存在にむかって向上しなければならぬ。ただそれが絶対無即愛の実現を本分とするために、かえって向上即降下して円環を描き渦動を重ねるのである。生の徹底が死に転じ、死の敢為が復活の生へ突破せしめられるにより渦動的となり、しかも不断に生死相即転換するに依って、渦動はどこまでも重積せられるのである。生と死との転換媒介が成立するためには、まず生の徹底果遂が必要である。「死の哲学」は「生の哲学」の行き詰まりにそれより遅れて現れる。菩薩は作仏行を通らずして無為に衆生済度から始めることはできない。自利利他といわれるゆえんであろう。人師たるものはまず自ら師に学び作仏に勉めて自己の仏性を徹見し、しかるのち菩薩行に出ることができる。その行の媒介としては、あらゆる倫理的世務を始め、現実の科学的認識も技術的利用もそれぞれに必要である。これらを初めから断念し制限して遁世禁欲に生の矛盾を免れようと欲しても、それは人間の種族本能に属する限り全面的に阻止することはできぬ。単なる個人の知識と教説との支配し得る所ではないのである。ただ「生の哲学」の行き詰まりに徹しその限界を悟って「死の哲学」に転ぜられたものが、さきに実存協同と名づけた復活者の交わり（キリスト教にいわゆる「聖徒の交わり」）において、互いに自己の真実を学び悟ると共に、他の衆生に回施しそれぞれにその真実を学び悟らせるとき、新しき「死の哲学」が菩薩道を現代的に復興創造するわけである。そ

こでは説教を俟たず実行が直接に実存協同を成立せしめるに依って、学道即自悟、自悟即回施が、まさに「死を忘れるな」の知慧に人間を覚醒せしめるはずである。国際間の緊張もこれによって始めて和らぐであろうか。

〈補遺一〉

「死の哲学」の要求

（ハイデッガー教授頌寿のために永遠への路を求む）

一　「死の哲学」の方法としての弁証法

哲学は永遠の探求であること、古今東西を問わず一様である。しかし有限可死的なる人間にとっては、永遠の探求は探求の永遠よりほかにあり得ない。これは単なる理想主義の直線的向上の極限でもなく、さりとて神秘主義の円環的超限でもない。正に実存主義の透視画的遠近法的位相における渦動転換行為の自覚にほかならない。その方法が実存弁証法である。永遠は理想主義の分析論理に依って思惟せられず、さりとて神秘主義の超論理的直観に依っても学問化せられない。ただ死を媒介として死の突破（永遠）即死の突破（復活）において弁証法的に思考せられるのみである。それは理念でもなく、直観でもなくして、自覚実存協同を象徴とする絶対無でなければならぬ。その死復活の実存協同的自覚が「死の哲学」というべきものである。「死の哲学」において始めて永遠は、逆説的に思考せられる。これが「思考と存在とは同一である」という弁証法的真実にほかならない。

科学と区別せられて哲学は一般に自覚の学であるといわれる。自覚はいうまでもなく、生ける我々人

間の有する所でなければならぬ。生ける人間の、生きるとはそもそもいかなることを意味するか、生いずこより来たりいずこに去るか、それにいかに対処し、それをいかに生きるべきか、という生の自覚こそ、まさに哲学の独特なる課題であるといわれる。しかるに生は死に対してのみ生として自覚せられるものである。生がいずこより来たりいずこに去るかと問われる場合、すでにその問は問者の生きることを予想するのであるから、従って、生の由来は生の立場から自覚することができるものではないともいわれる。生の根源を不生として、生死を超える存在の規定をこれに見出すのもそれがためである。しかし翻って考えると、生の由来を問うときには、生を否定して無をそこに置き換え、その無から生がいかにして成立するかを問うにほかならぬ。生の由来は、生の否定すなわち死を媒介として、復活せる生の自覚としてのみ問われ得るといわなければならぬ。これが弁証法の要求である。人間の生は本来有限であって、それには必ず終わりがあり、その終わると共に死滅し去るものと看なされる。従っていま生の由来を尋ねる場合に、一たび生を否定して死復活せる生の由来を問うほかないといったことは、決して単に恣意的想像を引き合いに出したわけではなく、生そのものに固有なる有限性が自覚的に実現せられる因由となるところの死が、いわゆる老少不定としていつ現れるか予定することのできぬ不可測不確定なることに鑑み、常に可能として生に伴うことを述べたに止まる。かく考えると、生の自覚への我々の関心は、実は生そのものにあるというよりも、かえってそれの限界としてそれに対立すると考えられるところの死にあるといわなければならぬ。現に生きて生を享受しつつ、しかもいつ死のために生が否定せられ、それの享受が中断せられるか確実に予定することができぬという不安が、生の自覚を促すとい

うべきである。生の自覚は死との連関において始めて可能であるといわれるゆえんである。

しかるに生はかく死を媒介するにせよ、なおそれは生において自覚せられるものでなければならぬ。死は生の自覚の媒介なのである。ところが、死は生に対立してそれの限界を成すものである以上は、それが生と同時に存在し両立することのできるものでないことも明白でなければならぬ。死を直接死として自覚するという意味における死の自覚は、まさにそれ自身矛盾であるといわなければならぬであろう。「生の哲学」については何人もその成立の可能を疑わず、殊に現代においてそれの花々しく現実的に存在することを否定するものはないのに対して、「死の哲学」というものが今まではっきり打ち出せられず、僅かに「生の哲学」の立場から対極的に除外例として説かれたに止まる如く思われるゆえんはここにあると思われる。その際死は生の限界に立つ対立者として、生の否定を意味するが故に、生そのものの立場を固執する限り、その自覚に達することは不可能でなければならぬ。生の外から生を否定し、生の有と対立する無の契機である以上は、死は生の自覚という意味における自覚の、否定でなければなるまい。しかしいま見た通り、死との連関を離れてはただに生の自覚に対する動機が欠けるばかりではなく、生の自覚を可能ならしめる弁証法の否定契機が消滅するのである。死なくしては生の自覚は成立しない。死こそ生の自覚に必要なる無の契機の具体的代表でありそれの尖端露出なのである。広く運命と呼ばれて、生の外から不可測にはたらくと思惟せられる超越的な力が、死に集中せられるわけはここにあると思われる。もし無の思考が形而上学の特色であるとするならば、生の、或いは有の、自覚としての哲学にとって、形而上学が欠くことのできぬ契機であるに伴い、具体的には「死の哲学」がまさに哲

学の核をなすというべきであろう。今まで優勢を極めた生の哲学が現在その力を失墜し、生の要求に発するものとして生の立場からのみ、それの由来と構造とが理解され来たった科学が、現今その発達の極まる所かえって死の科学に転化しつつあるという事実は、まさに生の哲学に更わるべきものとして死の哲学を要求するのではないか。今日の原子力時代はもはや生の時代でなくして、まがうべくもなき死の時代である。その時に際し「死の哲学」が課題となるのは当然でなければならぬ。

しかしながら他方から考えると、そのような不可倒の超越的なる勢力としての死は、どこまでも内在的なる生の立場から自覚せられることは不可能であるともいわなければなるまい。右に見た如く、死が生の自覚に欠く能わざる契機としてあくまで生の自覚に媒介せられその限り可知的なのでなければならぬといわれるにしても、それと同時に、死は無の代表として知の有的内容に属する能わざるものであるという二律背反が、正に形而上学に固有なる無路の難関であるとして、我々の前に立ち塞がること否定できない。これ形而上学が、内在的なることを目標とする科学と袂を分かち、超越的原理に対する飛躍的なる信仰に立脚するところの宗教と、手を握るゆえんである。従って形而上学を契機とする哲学は、単に科学の連続延長として成立するものではなく、同時に科学と宗教との間に立ち両者を否定的に媒介するものでなければならぬと考えられるのは当然である。死を生の連関において自覚しながら、しかも死を生に内在せしめ従属せしめず、あたかも運命の尖端として生の外からこれに対立し、生を否定する力を有するものとして死を自覚することが哲学の課題となるゆえんである。科学の立場から生物学生理学が認識するところの死は、実は生を超越する力として自覚せられる死ではなく、生の終末として生に

所属する存在者として生に内在化せられた死の現象にほかならない。それは生そのものに対立する超越的否定力としての本質的なる死ではないのである。この意味において生を超越する否定原理としての死は、あくまで生と連関を保ちながら、生を否定する対立契機として自覚せられるべきものでなければならぬ。しかもそれに依って始めて生の自覚が可能となること今見た如くである。生死が哲学の具体的本質的なる課題と認められるゆえんである。

〈補遺二〉

「死の哲学」試考

一　「死の哲学」への通路としての禅

生と死とが互いに否定的に相対立して、同時に両立することのできぬもの、の概念である以上は、それは論理的に矛盾対立をなすのであって、同一性化を容(ゆる)すものでないことは明白である。人間存在は生であるか死であるか、いずれか一つであるのでなければならぬことは疑われない。しかも両者そのいず

れの一方も、他方なくして成立するものでないとすれば、現実に出会われた人間存在を、生であるか死であるか、いずれであるかと矛盾律に従って分別し、それを二者択一的に割り切ってそれをいずれかに決定せよと求めるのは不当でなければなるまい。かえって具体的には或る個人の生死は、その個人に愛を懐く特定の主体に対してのみ、始めてその生死の分別と相即とが同時に成立するわけである。新約聖書に伝えられたイエスの復活が、生前の彼に特別の敬愛を懐ける少数の直弟子や婦人に対して始めて起こり、十字架に懸けられたイエスが彼らにのみ現れたと記されているのは、死復活が単なる客観的事実でなく、交互の愛に依って結ばるる実存協同において、始めて主体的に信証せられる真実であるからにほかならない。このことはおおよそ生死につきて考え語る場合に、核心となるべき重要の着眼点であるから、その消息を明らかにするに適した禅の公案を引用したいと思う。

禅の公案集成ともいうべき碧巌集の第五十五則に、道吾一家弔慰と題せられた公案がある。その要旨は、生死の問題に熱中する若き僧漸源が、師僧の道吾に随って檀家の不幸を弔慰した時、棺を拍って師に「生か死か」と問う。しかし道吾ただ「生ともまたいわじ死ともまたいわじ」と言うのみであった。けだし漸源の意、もし生ならば弔慰するに及ばず、またもし死ならば弔慰も通ずることなからんという二律背反に苦しめられて頻りに道吾に問いをかける。しかし師僧はこれに対しただ、生ともまたいわじ死ともまたいわじと言うのみで、いずれとも明確なる解答を与えなかったのである。しかるに師僧がそれに解答しないので、更に帰院の途中再び道吾に問い答えずんば打たんと迫る。しかし道吾依然答を与えなかったので、漸源遂に師を打つ。その後道吾他界するに及び、漸源は兄弟子石霜に事の経緯を話し

たところ、石霜もまた同じく不道（いわじ）というのみであった。しかしここに至って漸源始めて、生と死が互いに両立せざるものとして分別せらるるに拘わらず、しかも矛盾律に従い生か死かと判定分離する能わざるものなることを悟り、先師道吾が答えなかったのは漸源をして自ら悟らしめるための慈悲であり、かくて道吾は漸源に対してその志を以て現に復活し彼の内に活きてはたらくことを悟り、先師に懺悔し感謝する業を行った、というのである。これは正に無分別の分別ともいうべきものであり、生にあらずまた死にあらずして、しかも愛の実存協同裏に互いに対立緊張しつつかえって両者を不可分離の連関において相交流するという転換的動態を形造るというべきものであろう。

　生と死とはいずれも自覚に属するが故に、これを自己に了知するには、何よりもまず自らそれを不可分離の連関において経験しなければならぬ。決して、両者のそとに立ち観想的にそれを眺めて「あれかこれか」と分別する立場で捉えられるものではない。特に一見直接にそれを体験するかの如く錯覚せられる所の生に対し、その否定たる死は、自ら進んでこれを肯い敢て自由に自己を放棄する行為に出でる場合においてのみ、生との緊張連関において自覚せられるのである。自己を死において抛ち棄てるに及び、生の立場で無路不通の難関に行き詰まった生きる主体は、死と共に消散して空に解放せられ、かえって生死を超える脱洒自在の立場に復活せしめられる。この死を媒介として復活せしめられた生は、もはや直接的状態としての生ではなく、自力の決死を媒介として他力の恩寵に復活せしめらるることを感謝し納受する行為者として実存するところの生死を超える無的主体となる。それは死の無を媒介としてそれを絶対否定的に復活せしむる絶対無の愛を肯定感謝し、自らその愛を他のために報施する愛の主体と

なるのである。愛の自己犠牲は正に死であり、いわゆる大死といわれるものである。その復活的生は大死一番、死に媒介せられたる実存として、行為的に死復活を愛の転換協同交互往還的統一において自覚するのである。かくて生の内に死あり、死の内に生ありという、詩人イェーツのいわゆる超人間的なるものが行証せられる。その交流転換の動態をあくまで力学的に対立緊張せしめ、その対立の間に両極を Sowohl-als-auch の関係に統一する中間が Entweder-Oder を超えて第三者的に存在する能わざることを自覚せしめ、これを絶体絶命の窮地に追い込む。ただこの対立分別に執する自己を截断（せつだん）して、weder-noch の死地を自ら進んで肯いそれに身を委ねることに依ってのみ、無路の死関を突破せしめらるる恩恵を感謝して、必然即自由の脱洒自在なる無の生に復活せしめられる不思議を、右の公案は例証するのである。その際この不思議を証することは、自力をその窮地に追い詰めて自らの限界を自覚せしめ自己放棄を行ぜしめる師兄の慈悲鉗鎚に依るのであり、その師兄の愛に覚醒せられて自己の内に活きてはたらく師兄の自己に対する愛を感謝し、自らもその愛を他人に回施せんがために、進んで自己を犠牲にする愛をみずから実行するところの決死行為において、無路不通の難関を突破し突破せしめられる。絶対無即愛という不思議の真実は、それの象徴としての実存協同において信証せられるといわれるゆえんである。

禅の公案は一般に二律背反の矛盾的無路難関を内容とし、その知的論理的構造において、正にカントの先験弁証論に比せられる。しかしその突破は、カントが示唆し彼以後のドイツ観念論が実現の路を追求しようとしたいわゆる知的直観の神秘主義に、趨（おもむ）くことに依るのではない。そのような神的理性との

冥合を直接に意図するも、それへの通路は無いのである。かえってかかる無路の窮境に自己を死せしめて、その死が師兄の愛に復活せしめられる大悲を感得することに依り、自らを捨てて他に報施する愛の実行を決断するに及び、自力突破を否定契機としつつ他力成就の転換を、死復活の自覚において行証する。これが生を単に直接体験せらるる直線的状態とせず、死と相即する決断行為の自覚として、死復活の協同実存的自覚を具体的に実現する円環重畳の重積的渦流となるゆえんである。ヘーゲルの弁証法はカントの弁証論を徹底して二律背反の行き詰まりを自己に抱き取り、主体の死没落と愛におけるそれの復活具体化とにおいて、これを突破せんとしたものである。彼の精神現象学における弁証法はかくの如きものと解せられる。しかるに彼がこの精神の本質を論理的理性に認めて、精神の実存的歴史的生成を理性の永遠なる本質展開と解するに及び、協同的実存の行為的現成は、すなわち論理的媒介に帰せられることになる。かくして理性の発出論的体系が現実を包み、「理性的」と「現実的」との一致が要求せられ、時は永遠に吸収せらるるに至った。もと精神の本質と認められた死の媒介が、理性の永遠に埋没せられるのである。かかる「あれでもありこれでもある」理性の弁証法に反対して、実存の弁証法を主張したキェルケゴールが、「あれでもなくこれでもない」実践的弁証法を主張し、あくまで「あれかこれか」の二者択一を維持しながら、しかもその矛盾の難関を突破する逆説を、愛の転換に見出そうとしたのはそのためである。愛の実存協同が彼の弁証法を具体的なるものとして、ヘーゲルの理性の弁証法に対立せしめたわけである。

このような愛における死復活の弁証法においては、生は幾度もいった通りもはや体験の直接状態では

ない。それは自ら進んで死する決断が内的行為である如く、その復活は大悲恩寵の現成であり、それに対する感恩報施もまた、内外一如の象徴的行為である。死復活は絶対者の愛における自己否定的降下還相として、相対者のそれに対する向上往相の、二律背反的行き詰まりにおける有限性の自覚、ない し懺悔の窮極字翻転にほかならない。死は生の否定対立者であるが、しかしさきに見た通り否定態として直接に分離自覚せられるものではない故に、それはあくまで生に即し生との連関において自覚せられるのでなければならぬ。しかも死が生の極限として生の直接体験に従属し、生の自覚に対するいわゆる限界境位に止まるものであるならば、死は生の自覚的意識の内容に従属する極限概念として単なる観念に帰するであろう。これ理想主義観念論にほかならない。そこでは、死はもはや生に対しそれのそとからはたらく運命的な力を意味することはできなくなる。死の観念論は実は死の無視否定にほかならない。たとい死の優越性を高めるためにそれを永遠と帰一せしむるも、なおそれが観念に止まるならば、実は死の否定なのである。神秘主義には死は認められず生と合一せしめられ永遠への冥合と解せられるゆえんである。ソクラテスにおける循法行為の実戦的覚悟としてあくまで実存的であった死が、プラトンのパイドンの主題として取り上げられ、哲学をば死の修練として魂の永遠不死への通路と解するに至れば、それはもはや実存的なる死ではなくなり、永遠の理想的観念に帰する。そのような立場から一般に永遠の形相を形造ると解せられたものが、いわゆるプラトニズムのイデアにほかならない。それはたとい個人的意識の内容としての観念ではなく永遠なる神的実在の形姿であるとしても、現実の生に否定的に対立する実存的存在ではなく、あたかも前述のドイツ観念論における知的直観の内容としての超対立的理

念に相当するところの、現実的生の理想たる観念的存在に止まる。その観念に対立することなくこれと合一するところの死は、もはや直接的生の否定たる死の性格を有しない。正に知的直観の神秘的内容たるのである。いわゆるプラトニズムが、現実に対する超越的理念の理想的原型を真実存在として永遠的であると看なし、これを何らかの程度に模写してそれに参与しそれを分有する現象を、派生的仮現と解釈するものであるとせられ、同一理想の多様的階段における実現として永遠の原型を追究するところの伝統主義が、その帰結とせられたのは、そのためにほかならない。しかしこのような理想主義が二元論の傾向を誘致して、神秘的直観に訴えざる限り理想的原型の現実的模写ないしそれの分有は、理解する能わざるものとなるばかりでなく、実際政治におけるプラトンの経験が歴史的社会制度の相対的価値を、単なる伝統の保持から解放して現実に媒介せられた革新の規準たらしめようと欲するに及び、彼の理想主義はその困難を曝露せざるを得なかった。パルメニデス篇を転機とするプラトン後期の弁証法が、パイドン・ポリテイアの理想主義的同一性論理から否定媒介の実存的歴史主義論理に転じたのは、当然の理由があったものと解せられる。このばあい、パルメニデス篇の位置は非常に重要なるものとなるはずであるが、アリストテレスの解釈に支配せられて哲人パルメニデスが、いわゆるエレア学派の頭目として同一性的分析論理の徹底せる代表者と看なされ、真実在の一にして完く、永遠不動なる思考即存在の同一態なることを主張したものと解せられたことは、パルメニデスの名を以て呼ばれるこの対話篇の解釈を全く困難ならしめたのではないか。私は西欧古典学の伝統がここに打ち越えがたき困難に出会うことを、むしろ不思議にさえ感ぜざるを得ない。単に時代の先後をもって歴史的由来の説明理由とするの

は、歴史の俗見に過ぎない。過去保守と未来革新との相剋の、妥協を容さぬ対立緊張に行き詰まる歴史の各現在が、両者の交互否定を絶対否定にまで突破せしむる超越的無の統一として、それぞれ固有の立場に立ちながら永遠の交流伝達を成立せしむる渦動の重積こそ歴史の具体的真相であるとするならば、時代の先後に拘わらず、かえって後代に至り始めて現れた真実が、前代のものより一層具体的なる真実として後者の根柢となり、前者が後者のために遮蔽せられることもあり得るのである。パルメニデスを解するにも、プラトンによって捉えられた弁証法がその具体的なる真実であり、それより後にアリストテレスが自己の同一性分析論に従って解釈したいわゆるエレア主義は、その抽象にほかならなかった。パルメニデスの真理はそこにあるのではなく、プラトンのパルメニデス篇にあったのである。われわれは前者から後者を理解することはできぬ。逆に後者から前者を理解しなければならない。私はもしアリストテレスの伝統に支配せられず、プラトンの立場からそれを素直に解釈したならば、困難は大部分消散するのではないか、と思うものである。もとよりギリシア古典学の素養を欠く私がかかることを言うのは、無恥に由る嬌慢自欺と批評せられるでもあろう。しかし私は、私が西欧古典学の伝統のそとに立ち、それと全く源流を異にする東洋思想の影響を受けるからこそ、一見無知の大胆と思われるでもあろう試解を敢て試みるのである。かくの如き古典思想の解釈は、或いは「死の哲学」と無関係であると思われるかも知れない。しかし私にとっては、両者の関係は本質的であると考えられる。それを追究することは、「死の哲学」の方法としての弁証法の本質を明らかにするために、不可欠の用意でなければならぬ。その要旨を叙べることを許されたいと希（ねが）うゆえんである。

二　禅の大死とパルメニデス・プラトンの弁証法

プラトンの対話篇「パルメニデス」の解釈に当たって第一の躓きの石となるのは、もとこの対話篇の主題が一多相関の問題であることは容易に観取せられるけれども、その八箇に及ぶ仮設を前提として帰結せられる所が、伝統的エレア学派の主張に従って多を非真とし一を真実とすることには止まらないことである。もしソクラテスがソフィストの経験的相対主義に対して理性的帰納的普遍主義を主張したものと解せられるならば、彼もエレア学派的単一不動の実在を真実として、多（と動）を非真と斥けるべきはずであったわけである。しかるにパルメニデス篇にプラトンが展開した問答は、ただ一多の分離すべからず、それの一方の肯定はかえって同時に他力の肯定に導き、またそれの一方の否定は同時に他方の否定に導くという交互相伴の関係が、かえって相反的一多の間を貫くことを示すばかりなのである。これは正に真実が一でもなく多でもなくして、ただその対立緊張を通ずる動態そのものにほかならないことを示すのではないか。この場合真実と非真とを対決せしめ二者択一的にそれを判定するという分析論理は、とうてい当てはめられない。問答対話の帰結があれかこれかの結論として導かれ、それが全篇の趣旨であるという如きことはとうてい許されぬからである。そもそもこの対話篇以前の、ソクラテスを主人公とする対話篇は、過渡期に相当すると解せられるテアイテトス篇を除き、たとい反語的にではあっても、何らかの結論を導き、その限りそれぞれの対話篇の趣旨を観取することができる如きものであった。しかるにパルメニデス篇においてはかかる趣旨がない。同一性分析論理の立場からそれを解釈

することができないのは当然でなければならぬ。これがこの篇の解釈に対する第一の最大なる困難であったことは怪しむに足らぬであろう。

それではパルメニデス篇には対話の帰趨が全然欠けているというべきか。この対話篇には目的趣旨というものが全く無いのであるか。確かにそれは一応そうなのである。しかしこの篇の目的が、この篇の問答を導く目標として問答のそとにこれを超越するものであるとする限り、これを求めることはできぬとしても、しかしもし仮に問答そのものが対話篇の目的であって、どこまでも問答を交換し弁論を展開することとそれ自身が、問答弁論に内在するところの目的であるとしたならば、この対話篇に目的がなく趣旨がないということは、必ずしもいわれぬわけである。同一性的に固定せられた目的が、対話の進行を導く目標でなければならぬという前提に立てば、パルメニデス篇に目的がないということもいわれなくはなかろう。しかし問答自身を通じて展開せられる肯定否定の絡み合い、対立緊張の翻転媒介そのものが、具体的動的真実であって、それを問答を通じ自悟するのが弁証の内在目的であるとするならば、立派に目的は具わるといわなければならぬ。本来真実は具体的には一か多かという判定を容れるものではない。一でもなく多でもないというほかないものである。なぜならば、多はいうまでもなく一に統一せられて始めて多であると同時に、一は多に対すればこそ一たるのであって、多に分化せられる可能性を有する限りにおいて一たるのだからである。しからば、この一でもなく多でもないものを、強いていずれかの一方に割り切ることを敢てせず、いずれにも固執することなく、あたかも死せる生者の如く自由に動き動かされて対立の上に遊離し遊戯三昧を行ずるとしたならば、それこそ、真実と非真とを超え

てそのいずれにも束縛せられず、双方を随時に必然即自由に行ずるところの無目的の目的であるであろう。この遊戯三昧といわれるべきものこそ高次の絶対真実であるといわれないわけはない。これは神秘的直観に依って観ぜられるべき絶対存在を提起することではなく、いわんや同一性的思惟の対象として存在者を定立することではもちろんない。ただ思考即存在として実存的にはたらく思考的行為の、実践的自覚にほかならぬのである。

このような思考実践の立場は、本来客観的存在者の認識を使命とする西欧の科学的思想にとっては除外例というべきものである。なるほど近代弁証法の母胎となったカントの先験弁証論は、かかる二律背反論の展開において、正にこのプラトン弁証法の思考を代表する実例として貴重比無きものである。しかるにカントを祖述する現代哲学諸派の多くが、彼の先験弁証論を軽視する如く見えるのは、私のとうてい賛する能わざる所である。しかもそのカント自身といえども、西欧科学主義の伝統以外に立つものではなかった。彼の二律背反論もまた、西欧的理性の立場から、科学的認識が連続無限という絶対的限界境位において陥る所の二律背反をば、論理的体系的に展開したものにほかならなかったのである。カントの先験弁証論はその意味において、科学的認識の限界に対する自覚を促すものであって、消極的警戒に止まり、プラトンのパルメニデス篇における如く積極的に、弁証の方法を展開して無目的の目的を追う遊戯三昧としての弁証法の修練以上に出でて、歴史的革新を伝統的慣習法制に対し行うための路を開くものではなかったのである。私は後に更にパルメニデス篇の真意と思われるものを、いわゆる遊戯三昧を超えて詳述するつもりであるが、それはとにかく、その遊戯三昧としての弁証法の修練という性

格において比較すべきものを西欧の科学的思考に求めることはほとんど不可能であって、東洋の禅、特に臨済禅の系統において中国日本に発達した公案禅にこそ、それの典型的実例を見出し得るのではないかと思うものである。そもそも公案とは、元来公府の案牘すなわち内容的には国家の法制を意味し、これらの如く絶対に循守せられるべきものの謂であったのである。それが、後に禅語として専ら古人の問答説話を謂うことになり、その含む難関を突破してそれの真義を身に着けることが、法制の循守の如く学者の要件と思惟せられたわけである。その論理的構造は正に二律背反にほかならぬ。すなわち問答商量の間にその背反矛盾が分別知的にとうてい解消せられるものでないことを覚らしめるために、「あれでもなくこれでもない」無路の窮地に相手を追い詰め、そこに対機（相手）を進んで死なしめることにより、かえって現実の絶対必然に還相復活せしめる解放の媒介たるにある。その目的はかくの如く死復活の自覚に対する機関たるにあるのであって、客観的認識の方法たるにあるのではないから、それこそ正に文字通り弁証法的であるといわなければならぬ。パルメニデス篇の比せらるべきもの、これをほかにしては求めがたいゆえんである。

ところで公案を通じ死復活せしめられる主体が復活還相せしめられるところの積極的現実は何かといえば、それは主体的自己の否定媒介を通じ、現在の無の現成において必然的と自覚せられる所の思考即存在なる実存内容にほかならない。それは歴史的運命と呼ばれるものに相当するわけであって、現在の行為が則るべき規準として起発現成するところの革新的規範である。過去の伝統が行為主体を規定するに際し単に後者が受動的に規定せられるのみに止まるならば、これを主体の否定として死と概念するも、

それには死復活すべき能動的自発性の契機はあり得ない。そうでなくして、過去的伝統と未来的革新との交互否定対立の間に、二律背反的現在の緊張が、主体を無路の難関に追い詰めるが故に、進んでその難関に身を投じて自主的に死を肯う行為が、自と他との交互愛の還相たる実存協同において主体を復活せしめるのである。死復活は決して単なる伝統主義に成立するものではない。単に伝統維持の立場から過去が同一性的に現在を規定するのみならば、それは過去の記憶が現在の体験を一方的に規定するのみで、過去と未来或いは死と生との連続合一が存するに止まり、死の切断断絶はないわけである。死の切断が介入するのは、伝統と反対の方向から未来が現在を否定し、伝統の革新を要求するからにほかならぬ。この伝統と革新との反対対立の間に挟まれ追い詰められて、現在の主体的行為が、死に直面せしめられ、進んでこれを肯う行為の自覚を媒介として絶対無の真実永遠に復活せしめられるのである。それは単なる伝統の維持でもなく、革新の非超越的無媒介的企画でもなくして、両者の交互否定の将来する切断的無が、絶対無即愛に依り更に無化否定せられ、無の無、否定の否定において交互転換せられ交流交徹することが、大悲への復活である。もしこの交流統一を死の媒介に依る生というならば、それは直接の過程ないし状態としての生ではなく、死復活的行為の実存である。これを行為的自覚の意味で思考というならば、まさにパルメニデスの根本命題に従って、思考と存在との同一というべきものである。この同一はいうまでもなく同語反復的形式的同一ではない。否定媒介の意味においての弁証法的統一である。それ故、存在を生というならば、それは復活的実存であり、その思考というのは死の行為的自覚でなければならぬ。従って思考と存在との同一というのは、死即生の復活の行的自覚にほかならない。

正にパルメニデスの根本命題は、死復活の弁証法以外のものではあり得ぬはずである。

ハイデッガー教授が最近の講演 “Der Satz der Identität” (1957) において解明せられたパルメニデスの根本命題は、教授の巧妙を極めた解釈にも拘わらず、その同一性的アリストテレス主義の限界のために弁証法的微分主義に徹する能わず、この立場が要求する位相学的遠近法的透視法を観取することができずして、有限主義の機構解釈に終始し、Gestell における機構配置を Er-eignis 起発生動の一方的動元とするのみで否定変革の対立緊張を欠く静的均衡に止まったことは、死を生の限界とする立場に終始するためといわざるを得ない。

(編者注、原稿デハ引キ続イテ以下ノ括弧内ノ部分ガ書カレ、後デ削除サレテイルガ、参考トシテココニ収録スル。)

〔なおこれについては後に卑見を補うつもりである。とにかく死の媒介なくして生の復活的実存性は解すべくもないと思う。

なおついでにハイデッガー教授の存在学において、最も深奥なる特色を有する思想というべき、人間は存在者の中で最も弱力なものであるけれども、他の存在者にないところの、存在の番人であり防護者であるという見解も、単なる観念論としてはその真意義を発揮せぬと思われる。存在の防護者たるべき人間は、直接の現存在たる人間であることはできない。ただ自ら進んで死に、存在に身を献げる存在者としてのみ、始めて存在の番人であり防護者たることができるのではないか。またそのような死の媒介に依って、歴史的運命の内容たる本質的存在となるところの存在が “Zur Seinsfrage” (1956) 以来

Sein と表現されているが、その十字抹殺は単に存在の絶対否定にのみ属すべきものではなく、死の生否定と相関的なる、無的媒介に依る復活の存在喜捨、愛の恩寵にほかなるまい。それは Selbst の自己無化と相関的でなければならぬと思われる。これこそ歴史の本質的構造であろう。」

教授は "Sein und Zeit" において、死を存在の全体可能と解せられ、それに纏綿せらるる世界内存在を被投態にしてしかも自由なる投企に依り主体的自覚に転ぜられる実存と規定せられたのであるが、この自覚が表象的定立として主観性を脱しないことに鑑み、存在を時間の自覚から思考するという立場を転換して、存在から時間を思考する客観主義に転ぜられた。転向 Kehre と呼ばれたのはその謂である（Über den Humanismus, 17)。そもそも死を存在の全体可能と思惟するのが観念論であることはいうまでもない。そこでは死は全く生に内在する観念であって、実的に死ぬことはないのである。それを被投的投企と解するも、死復活の実存自覚などあるわけはない。それでは転向以後教授は死をいかに解せられたであろうか。

"Vorträge und Aufsätze," (1954) に収められた講演 "Das Ding," (1951) においてハイデッガー教授は、人間を可死的なるものと規定し、その意は人間が死を死として死することができる唯一の種であると解して、死こそ無の聖匣であると規定し、人間は決して単なる存在者に止まるものでなく、存在そのものの秘密として現存するのであるとせられる。その意味において死は存在の本質を宿し、無の宝匣としてかえって存在の秘庫たるのである。人間は決して単に現世の生が終息するから可死的たるのでなく、自ら死を死ぬ能力があるからこそ可死的なのであると規定せられたわけである（S. 177)。これは真に深

き思想の展開というべきものであって、私が上に提示した所も一見そのそとに出でないものの如くに思われるであろう。教授が人間を存在の番人とか防護者とか解釈せられる（Was ist Metaphysik? 44; Einführung in die Metaphysik, 108）のもこの思想に基づく深き解釈である。しかしそれでは私は全面的に教授の思想に賛するかといえば、必ずしもそうではない。それはほとんど合一するかの如くにしてしかも無視し得ざる距離が両方の間にあるからである。なるほど教授の語られる死は、もはや世界内の被投態でなく、またそれからの解放も投企の主観性ではない。しかしそれでは客観主義的転向の立場で教授の語られる死の能力は、果たして私の解する死の実践であろうか。私の語る死復活は単なる能力の自覚ではなく、それの実存的生への転換は復活の恩寵享受であろうか。私はそうでないと思う。私の語る死復活は単なる能力の自覚ではなく、それの実存的生への転換は復活の恩寵享受であろうか。私はそうでないと思う。それの実存的生への転換は、その実行と転換の恩寵報謝へとなるのである。すなわち宗教的信仰の飛躍的行証であって、知識的に能力を語るのではない。なるほどその能力はもはや可能の主観的観念ではないこと確かであるけれども、しかしなお能力として語られる間は、存在の実存的象徴でなくして現存（wesend, anwesend）に止まる。否定媒介を通じて確信と権威とを以て信仰が語られるのではないと思う。何となればそのいわゆる自由に死を死ぬ能力（können）が、なお同時に当為（sollen）に止まるからである。このような能力と当為の一致は正に依然として理想主義の要請に過ぎぬではないか。カントがこの要請を掲げながら、それが二律背反を含むゆえんを追究して実践理性批判の框を破り、いわゆる根源悪の根本に溯りて、それをキリストの死復活の範に学ぶほかなしとする宗教論の立場へ超出したことはその証拠である。そこからキェルケゴールの宗教的実存主義とニーチェの超人的実存主義とが分岐するのもまた多言を要せぬであ

ろう。而して(しか)ハイデッガー教授が前者を採らず後者に従われることもまた人の知る所であると思う。しかし、教授の転向以来、存在の自己犠牲的開空が無に依る解放と光明とを人間の現存在に賦与し、人間はかかる存在の愛を感謝して受け取り、歴史的運命の声として存在の語り懸ける所に必然即自由として聴従するのが、脱自即覚存 Eksistenz の本来性たる人間の本分であるとせられる思想は、ほとんど私が無即愛として説いた所と合する如くであるが、絶対無と存在との弁証法対分析論理の区別は、前者の報謝行為と後者の詩作三昧における遊戯的自己満足との対立を残し、死復活の不断転換に対し構築居住の静安に執する所がありはしないか。教授は「死が不可測者すなわち、人間が地上において齎らされそれに自己を懸けるところの最高遊戯の、未だ思考せられたることなき基準である」という深き思想を提示せられたるに拘わらず (Satz vom Grund, 187)、その死が敢為と復活とにおいて自覚せられる現実でなく、ただ「我々が存在とそれの真実との開けの最高点に、現存在の可能極点としてそれの近くに居住する遊戯」(186) と規定せられるに止まる。これは弁証法的無の立場における復活的現実が全面的に遊戯といわれるべきものでなくその超越往相の半面に対する現実還相の面は真剣なる決死的革新行為であるのと著しき対照をなす。教授がアリストテレス運動論の精緻巧妙なる解釈を、運動生成の単元として生動 (起発) Ereignis という近代数学における微分に相当する概念を以て与えられた (Identität und Differenz, 30) に拘わらず、しかもそれが同じ概念を用いた神学史家ブルトマン (Bultmann, Jesus, 174—176) の死復活の解釈における、過去の伝統の否定すなわち歴史の終末、及びそれに含まるる死の媒介を通じ恩寵に依って果たされる革新行為の実存的起発を意味したのと異なり、伝統革新の

否定的終末的媒介なき生成のみを問題とし伝統が吾々を解放するという伝統主義に止まられたことは、存在の同一性論理が無の弁証法を蔽ったものというべきであろう。死が依然生の可能的極限に止まるのもやむを得ない。理想主義はなお脱却せられていないといわざるを得ぬ。せっかく生成の単元を「起発」として微分的に取り出されても、それが否定の契機を欠けば、切断即連続の弁証法的緊張が消滅するために、その微分的生動性は見失われて有限性に静化固定せられ、従って存在も存在者化せられることを免れない。その具体的なる証拠は、起発の最初の突発を Gestell に認められたことに示されていると思う (Identität und Differenz, 27—31)。

そもそも Gestell というのは、器具の配備構造を謂うのであって、それに依り人間と存在とが交互的に綯り合わされる装置である。すなわちそれは近代の科学技術に依って産出せられた自動的動力機械と区別せられ、中世的手工業用の器具の装置を意味するものである。前者が微分的無限構造を有するに対し、後者は有限的構造を有し、また前者の自動的動力性をもつに対して、後者は静力学的均衡ないし適合を特色とするのである。それはあたかも右に述べた起発が、否定契機に依る緊張対立性を欠けば、その有すべき微分性を失い有限の存在者にまで固定静化せられて、強制的にその発動を規定しなければならぬ如く、これを器具的装置に媒介せしめることは、人力に依る強制運動に俟つほかない。それが静力学的均衡適合に基づけられることは当然でなければならぬ。ハイデッガー教授の思想が非弁証法的なる同一性的有限主義の静的構造構築なることこれに依って明らかであると思う。言語を通じての詩作を構築に比し、語を人間の居住する家とせられる如き思想は、正にその例証である。その住家が主体の生

表現たることは、教授の存在学が無でなく有の立場であり、存在と人間との交互関係も表現解釈の解釈学に立脚することから見て疑いを容れない。しかしそのような言語解釈がいかに歴史の客観的基盤に基づき、存在の普遍的開現に帰せらるるも、なおその表現はどこまでも種族的であり、その解釈には個人の主観が介入することを免れまい。教授が会談せられたと聞く画家ブラックが、観念を絶滅する行為を通じて真実をあらしめ物を生きさすのが絵画の目的であって、何かを表現するのがその目的ではないといった如き象徴主義は成就すべくもないと思う。教授が存在と人間との交互否定媒介に依る自己犠牲的存在を“Zur Seinsfrage,” 30 に ~~Sein~~ と書き表されたが、これは正に表現でなく象徴であって、存在の直接自己表現ではなく、存在と人間との交互的自己犠牲の愛における死復活こそそれではないか。私が教授の言語解釈学的方法に疑いを懐くゆえんである。それは所詮弁証法の同一性的還元再建の設計であると思う。

パルメニデス篇の一多相即において、単一不動の真実がそれに対し否定的媒介の連関を保つところの多の非真なるものは、決して単に文字通りの非真虚偽として斥け去られるものではあり得ないであろう。何となれば、かくの如きものは真実の一と否定的媒介の連関を保つことはできないからである。両者が相即相入する以上は、一も多へ降下分立し多も一へ向上帰趨するのでなければならぬ。これが永遠と歴史との関係である。それは正に伝統の革新において多なる社会的慣習法制の旧きものが否定更新せられ、その実践行為が各々の歴史的現在に対し必然的なるものとして決定せられるが故に、永遠の象徴たる意味を要求するのに相応する。もちろんその必然的決定を自由に肯定しその内に自らを死なしめる行為の

実践が、その知識的判定と意志的実行とにおいて、あるいは過誤を犯し或いは弱力怯懦ないし無力に陥ることは、有限者たる人間にとって避けられない所である。しかしこの過誤無力を素直に認めてこれを悔い、そのために自己を社会的に犠牲とすることを進んで肯うところの懺悔の行は、すなわち死の覚悟を含む決死の行、にほかならない。而してそれがいわゆる悔い改めとして、永遠の真実に嘉みせられその罪を赦されるのは、正に恩寵における復活である。歴史的伝統の革新行為は、すなわち死復活にほかならないのである。死に否定せられる可能性に脅かされて始終不安の状態にある直接的生は、今や死復活において否定媒介せられた行為として実存的に自覚せられることに依り、始めて具体的なる在り方に入る。いわゆる行為の起発としてその単元と認められる生起（起発）Er-eignis とは、この復活行為の極微要素なのであって、それの起発力は否定契機としての死に由来するのである。数学者デデキントが連続を定義するのに切断を以てしたゆえんである。それは数学が等価と規定するところのカントールの極限が観念に止まるのに対して、まさに実存といわれるべき存在の弁証法的構造に属するのである。或いは微分が有限者の分割の極限要素として固定せられるものでなく、それ自らの消滅性すなわち自己否定性において自己を有限者の内に死なしめることにより、反対にその有限者を無限にまで高め以てこれを積分の超越的全体たらしめると同時に、自己をその自由創造的要素たらしめるところの復活性に相当する。微積分の発見者たるライプニッツの一見逆説的ないし神秘的なる思想は、実は弁証法的にのみ正しく理解せられるものであって、同一性論理の框内で解釈せられるはずのものではない。その結果は二律背反にほかならない。アリストテレスの分析論理を以てしては、それが逆説となるゆえんである。

パルメニデスの根本命題と認められる「思惟と存在とは同一である」という自覚の、具体的否定媒介の構造はさきに見た如くであるが、その根柢に伏在する死復活の転換交流は、その死の媒質となる生の基盤における、種的法制の伝統と革新との相対立する矛盾を要求すること、今述べた所である。この矛盾こそ、死の運命的不可避なる力の源でなければならぬ。もし論理的に±Bと言い表されるべき矛盾的媒質が無いならば、敢てその不可避の無路難関に自らの死を覚悟しそれに決断すべき個人主体は、自らの死を個体Eに属する自由の決断たらしめるための不確定性の媒介を喪い、従って普遍的なる永遠の真実として、愛の交互性において自覚せられるべきはずのAなる絶対無と直接に合一して、そのためにもはや死復活の否定媒介は超越性を喪失しなければならぬであろう。これが神秘主義にほかならないこと既に見た通りである。それにおいては歴史主義の実存的具体性が見失われ、社会的実践の地盤は消滅して知的直観の観想逃避が生の在り方となる。かくては死復活の媒介は不必要である。それは死を通らずに永遠の浄福に入らんとするものにほかならぬからである。いわゆる脱我恍惚の情感にひたることがその達成と解せられるゆえんである。

しかしながら、ふつうに神秘主義の代表者と目さるるエックハルトの思想は、むしろ右の如き直接性に止まるものではなくして、捨離 Abgeschiedenheit の否定性と神の子生誕の肯定性とが不可分離の媒介関係を保ち、人間と神性 Gottheit との統一は、人と神との交互産み返しともいうべき弁証法的転換交流に成立するものなること疑われない。たといその否定媒介が死復活という概念で言い表されてはおらぬとしても、それが旧人の死と新人への復活との転換媒介を意味することは明白である（Quint,

Meister Eckhart, Einleitung, S. 32)。捨離において人間が捨て去るべき存在者はただに外物のみではない。その最も棄捨困難なるものは外物ではなくして自己そのものにほかならぬ。しかるにその希求する所の最高なる存在者は神である。それ故自己を神の内に放ち捨てる捨離は、神における人間の死でなくして何であろう。かくて人間の死と共に、超越的存在者として人間に対立するところの神もまた否定せられて、その存在は荒寥 stille Wüste の無に帰する。しかもこの交互否定の結果荒寥の神性 Gottheit は、神の超越を脱して人間の魂を自己の内に産む愛となり、それにおいて神の自覚が生ずる。人間の魂は神が自己を見る眼であるといわれるゆえんである。同時にこの神の自覚は、魂をして神を突破せしめ、神の映像をその尖端に閃光として宿すところの神の子にまで誕生せしめる。これ神と魂との交互的なる産み返しであって、正に復活にほかならない。この神と魂とを交互否定転換的に復活せしめる媒介は、当然に絶対無といわれるべきものであって、決して直接的なる生存在ではない。荒寥といわれるゆえんである。禅の根本文献の一たる六祖壇経に、父母未生以前の本来の面目という深き語句があるが、これこそ荒寥の無にほかなるまい。不動の動源としてそれは、神を突破せる人間が父母未生以前の本来の面目に溯源し神の子として自己を産むところの光源聖火なのである。ハイデッガー教授が人間のそれにおける否定を通じ、その十字抹殺を媒介として交互的にそれ自身を十字抹殺した存在を ~~Sein~~ と書き表されたこと、さきに触れた如くであるが、これはすなわち荒寥の無の還相ではないか。私は教授のエックハルト傾倒が正に実存弁証法を要求するのではないかと思うものである。エックハルトの現代的意義は、ふつうの神秘主義の伝統の代表者たることにあるのではなく、この実存弁証法の不断に新

たなる根源性にあるというのが私の見解である。

ところで禅もふつうに神秘主義と解せられていることはわれわれの見る所である。もと梵我不二の印度哲学から発したものとして、禅に神秘主義の要素が含まれていたと考えることは、決して無理とはいわれぬであろう。しかし禅が一般的に解脱寂静の状態としての禅定を意味するのでなく、実践的なる中国民族に依って発展せしめられた独特なる仏教の一宗派を指すばあいには、もはやいわゆる神秘主義はそれから拭い去られて、そのA即Eというべき有の融合統一の代わりに、±Bの二律背反の間に死せるEが、絶対無というべきAに摂取せられて、否定に依り絶対切断せられつつ媒介復活せしめられて、歴史の伝統革新的実践の行為者となることを意味すると解せられる。その生は客観的存在者としての人間の過程的状態ではなく、各現在の瞬間毎に死復活の主体として行為自覚的に現成する実存たるのである。それは永遠の絶対無の象徴として創造的に起発する主体存在の単元にほかならない。あたかもライプニッツのモナドが、個体としてそれぞれの視点に従い同一宇宙を表象するに際し、それが互いに遠近法的透視的位相において相異なりつつ、しかも同一なる神的モナドすなわちいわゆる「モナドのモナド」に統一せられるといわれるようなものである。これこそ、思考と存在とが同一であるというパルメニデスの根本命題にほかならないであろう。禅はこのような実存弁証法において、成立するのであって、決していわゆる神秘主義ではない。そのまぎれなき証左といってよい公案が、碧巌第四十一則たる趙州大死底人に提示せられている。

唐代禅の巨匠趙州その修業行脚中に、みずから徹見したりと自負する、大死底の人活するときいかん

の消息を、たまたま出会った先進の宗師たる投子に尋ねる。投子立ち所に趙州の境涯を観破して、「夜行を許さず、明らかに投じて須く到るべし」と答えたというのがこの則の要旨である。ところでここに夜行を許さずというのは、死復活者が真実を徹見したなどと思って大事そうにそれを秘し、それを懐いて幽霊の如く夜行するのは、未だその真実をただ語る能わざる神秘暗黒に埋蔵するもの、真に自らの解脱より先に他の済度を考える菩薩その境涯に明らかに反するのであって許さるべき所ではない。正に明白紛らう方なき尋常昼間の実存協同世界において始めて、その復活者の自由なる行動が承認せられるというわけである。これは神秘主義を斥けて実存主義を採るものでなくして何であろう。しかも趙州がこの際大死底の人活する時いかんといって、死復活の宗教的信仰を自己の見証に基づく当然の事態として前提するも、禅があくまで迷信を排する叡知の立場である以上は、死復活も決して自己の死と復活という神話的事象を意味することはできぬはずである。それは自己の進んで選ぶ所の決死の行がそのまま絶対無即愛の他力的恩恵に転換せられて復活の喜びを齎らすに依り、死は復活を必然に伴うこと、あたかも復活が死を前提するのと同様であることを謂うのである。否、それればかりではない。死復活は日常事態の否定転換を意味することなくの如くである以上は、その死復活の交互的媒介性は、ただに死に往く自己の末期における終末的事態の即自態に止まるものでなく、自己の愛する他者の実存において対自化せられることが、正に弁証法の要求たるのである。復活は自己の死の刹那に微分的に自覚せらるるに止まらず、愛する他者との協同態において有限的積分的に実現せられ、かえって他者の行為に依り象徴として歴史的現実界に還相せられるのである。ここに至ってモナド的実存協同における歴史的現実の明白

裏に暗黒神秘の往相的死が還相的に復活せしめられる消息は、疑いを容れる余地がないと思う。
　このように考えると、さきに私がパルメニデス篇の比せらるべきもの、正に禅の実存弁証法であろうと言った意味も、今や明白でなければならぬはずである。禅の死復活的構造は、実存のモナド的個別を、歴史の特殊慣習法制の過去的伝統と未来的革新との矛盾対立の間に死なしめ、その無の現在が永遠の絶対無に対する象徴として復活せしめられることに成立する。その際実存の復活自覚は、ただに末期の刹那に微分的即自的に生起するに止まらず、その愛する他者の実存に有限積分的に対自化せられ、愛の協同において現実歴史世界に実践還相せられるという弁証法が、特にパルメニデス篇の核心に投機する具体的真実でなければならぬ。一層歴史的社会的現実に近づけていえば、実存の単元的多が協同態においてて生起するのは、それが環境的媒介となる種的特殊の過去的伝統と未来的革新とへの分裂に遭遇し、その対立の、両立相容れざる二律背反の矛盾に身を投じて、そこに死を賭して伝統革新の行為の終末論的必然即復活的自由にはたらき出すことに存する。その意味において主体の協同的実践に対する媒介としての、社会的慣習法制の歴史性、すなわち時間的変易性というものが、まさに一に対する多の原理であるといわなければならぬ。この歴史性変易性の故に、プラトン中期のイデア論においてイデアが無仮定（Anhypotheton）の善という絶対一の原理に統一せられた不変不動の真実原型であったのに、後期弁証法においては、イデア論において善の無仮定へ溯源するための手がかりとして方便的随意的に仮定せられる数学的図形の仮定 Hypothesis が、その仮定性を通じて、暫定的法制にまで拡張転化せられたのである。かくして仮定は単に主観的実用的なる手段の意味から、客観的社会的慣習法制の意味に高

められて、それが一なる永遠的真実の実現に対し欠くべからざる多の原理であると認定せられたわけである。絶対真実なる一としての普遍と、個別的なる実存との間を媒介する、歴史的変易的なる種的特殊の慣習法制が、まさに一多綜合の媒介者たるのである。それは個別に対して一の意味を有すること、イデアに比すべきものであるけれども、しかも絶対の真実たる一に対しては多たる仮定に過ぎない。あくまで歴史的変易性を有することをその特色とするのである。プラトンの対話篇「パルメニデス」における多は、原理上かかる一多相即するものであった。而して更に溯ってパルメニデスその人の思想に触れてみると、その教訓詩の第二部に、第一部で語られた単一不動の完態たる真実に対し、非真なる臆見として述べられたところの多なる動態は、ふつうに解せられる如く単に感覚的経験の仮象を一般に指すのではなく、歴史的に変易する社会的法則を意味したということが推定せられる。臆見 δόξα を法制 νόμος と解するラインハルトの大胆なる解釈は (Reinhardt, Parmenides 1916)、これを主張したものにほかならない。もとよりそれを批判することは私の力の及ばざる所であるが、しかしこの創見を自負するかに見える著者とは正反対に、堅実なるイギリスの古典学の精厳なる学風を代表すると思われるところの Cornford が、名著と認められる From Religion to Philosophy において、第二部臆見の規定が存在と非存在、例えば光明と暗黒等々の対決に成立することを指摘し、オルフィック密儀の伝統に従ってパルメニデス自身地下暗黒の境に降り再び白昼の光明へ復帰したと伝えられる伝説のあることを注意して (p. 219)、アリストテレスも彼を非自然学者（ἀφυσικός）と呼んだ如く彼は自然における運動生成の説明を与えようとしたものではなく (p. 217)、習慣に強制せられて我々が可変的なるもの

を不変と錯覚することなきように警戒したのであるといった（p. 215）のを見ると、パルメニデスが社会的指導者として啓蒙覚醒のために弁証を目的にしたのであるという解釈は、十分に実りらしきものがあるといってよいであろう。これに対しては対話篇パルメニデスの構造を形式的に見ても、かなり有力の根拠が見出されると思われる。

パルメニデス篇は前にも指摘した如く、プラトンの他の対話篇と異なり、ソクラテスを対話の主人公として、アテナイの青年達をその相手とし、間接的反語法により彼らの謬見を自ら覚らしめてソクラテス自身の懐抱する真実の知へと導くものではないのである。かえって反対に、ここではソクラテスみずから青年として登場し、老年の指導者パルメニデスとその門弟にして代弁者たるゼノンとに教えを受ける役を振り当てられる。もとよりこの対話篇そのままの事実が歴史的にあったかどうかは今日確かめようはない。しかしそれが現実と近い所があり、全く実らしからぬ空想の仮構であるとは言い切れぬこと、他の対話篇の構成と比較するとき疑いを容れないと思う。けだしパルメニデスその人は、政治上の経験に富める社会的指導者として、預言者的地位を認められていた賢者であったといってもよい。それに対しゼノンを通じて問いを発せられ教えを受けるところの若きソクラテスは、いわゆる中期プラトンが伝えたイデア論を信奉し、多の仮象に対する一なるイデアを真実存在と主張したパイドン、ポリテイアにおけるソクラテスにほかならない。この固定的イデア論の分有説困難に鑑み、プラトン自身がそれを批判して、ゼノンにその内容をソクラテスへと伝えさせる第一部から、進んで第二部に移り、一と多との決して二元的に分別せられるものでなく、前者の肯定は後者の肯定と否定とを導き、同時に前者の否定

はおのずから後者の否定と肯定とを導くという、一多相関相入の弁証法を、あたかも前述した禅の問答における如くに、それ自身無目的なる弁証三昧として展開したものというべきである。ここではパルメニデス自ら、ソクラテスの代わりに最年少者として選び出された青年アリストテレス（哲学者のアリストテレスに関係があるかどうかは明らかでない。Plato's Parmenides, tr. by A. E. Taylor, p. 129; Robin, Platon. 128 参照）との間に、一の肯定と一の否定という二つの仮定に対し、それぞれに述語の肯定不可能、肯定可能、並びに肯否共可能、肯否共不可能という帰結を導き、述語の他すなわち一と多と相即相入して、そのいずれをも分析論的に区分し判定すべからざることを弁証し、もってソクラテスに弁証の方法を教えたのである。かくてこの第二部は、第一部がプラトン自身のイデア論の否定緩和であるに対し、メガラ派の伝承した如きいわゆるエレア主義の、パルメニデス自身に依る論駁であるといってよい。その意図する所は、単に同一性的分析論理に従って、一の真実性を挙げるために多の非真性を斥けるところのエレア主義の、弁明にあるのではないのである。もしそうであったならば、それに依ってイデア論の困難を超克することは不可能でなければならぬ。それがソクラテスを覚醒に導くはずはない。パルメニデス篇の第二部における第一仮定及び第四仮定の無媒介なる直接超越的一は、存在をも超えて一即一というのであるために、プロティノスの一に連なること哲学史家の一致する見解であるが、しかしプラトン自身の観たパルメニデスは、そのような神秘主義者でなく、むしろ預言者的指導者すなわち賢者であったのである。すなわち往相的でなく還相的であったといってよい。その説いた多が前述の如く臆見通念ないし慣習法制として歴史的に変易しながら、しかも各現在に必然的なるものとし

て伝統即変革の普遍性に統一せられることに依り、位相学的に変易即不変、永遠即時間の動的統一を形造るというのが、その真意であったといわなければならぬ。プラトン最後の対話篇たる法制篇 Nomoi において提起せられた立法の原理は、まさにそのような歴史主義的法的思想を代表的三都市国家の実際に即して展開したものにほかならなかった。その立法論が法制に強制と説得との二重性を認める立場から、君主政治的国家篇の強制一方なる法の厳格性に比して、民主主義を採り入れ、幅のある現実的余裕を法制に認めて国民に納得を求めんとしたことは、まぎれもなく現実的歴史性を法の基準と認めたものというべきである。いわゆる夜間議会の長老会議はその目的を果たすべきものであった。歴史の相対的動的必然を通じて理性の絶対的神的統一が実現せられるとするのは、ヘーゲルの法哲学に先駆する歴史的弁証法でなくして何であろうか。パルメニデスの弁証法はプラトン晩年の弁証法において具体的に展開せられ、その指標となり典型となったものであるといってよい。『法制篇』と相俟ってパルメニデス篇の真意は始めて明らかにせられる。両者の間に挟まる『ソフィステス』篇以下の分割論は、数学の弁証法をもって、両篇の抽象的往相と具体的還相との中間を切断即連続の概念機構をもって媒介しようと欲したものにほかならない。いわゆる不可分形相はデデキント切断の無即緊張の動的象徴と解せられる。あたかもブルトマンの解した如きキリストが、イエスの生前の人格閲歴を離れ神話性を脱して、ヨハネ伝におけるキリストの原型となった如く、パルメニデスはプラトンの後期弁証法の原型であったわけである。プラトンはすでにその中期思想の代表たる国家篇において、数学的定義の仮説的相対性を通じその統一的普遍的根柢としての「無仮定」に溯源する方法を発見拡充し、これに依って善のイデアを

追求するための方法を弁証法と呼んだのであるが、平面的抽象化的なるソクラテスの客観的帰納法を超えた、その主体的なる立体的普遍の探求方法をもって、この中間弁証法の核心とするならば、更にこれが往相一方の向上的理想主義なるに対して、歴史的現実の相対的法制へ降下還相する後期のパルメニデス的弁証法こそは、まさに弁証法そのものの弁証法的発展の頂上に位して、かえって常に現実へ還帰し自らを歴史に媒介するところの渦動球体に比せらるべきものであったろう。パルメニデスの教訓詩第一部に謳われた真実が、円現的球体と看做されたゆえんである。そのいわゆる円現は、かえって第二部の非真すなわち臆説通念ないし慣習法制の、伝統即革新なる実戦的円環的発展の原型にほかならなかった。プラトンの法制篇がパルメニデス篇の還相的具体化と認められるわけである。パルメニデスになお残存する二元論的傾向はプラトンにおいて徹底的に弁証法化せられたといってよい。まさに、ラインハルトのいわゆるパルメニデス的プラトン弁証法ともいうべきもの、これこそまぎれもなく最も具体的なる弁証法であったのである。その協同実存的自覚が自己否定即他力肯定として、歴史的具体的には死復活の弁証法にほかならざることは、すでに上述した所に依って認められると思う。けだし存在の最も普遍的なる根本構造は、まさに最も具体的なる個別的実存の、協同態における実践的行為的自覚に象徴せられるのだからである。これはいわゆる具体的普遍として、同一性的分析論理に依り思考せられるものでないと同時に、神秘的方法により無媒介に直観せられる所でもない。まさに同一性論理の二律背反的分裂崩解を通じて、その没落の無底の底に進んで自己を抛ち棄てるところの思考が、かえってそれにより無即愛の転換性に翻され復活せしめられて、無を突破しまた無に突破せしめられるのである。これが絶対

無における無の顚倒であり突破である。その自覚が端的に死復活の弁証法にほかならない。私は弁証法がここまで徹底せられ、無が無化せられ死が進んで死を突破せしめられて、かえって協同的に復活還相せしめられる恩恵をこそ、まさに絶対無即愛というべきものであると思う。象徴はその客観性普遍性において一般に、この具体的真実を現実化する無の在り方にほかならないのである。弁証法的世界は、存在の表現でなくして無の象徴でなければならぬ。これが西欧と東亜との世界観の根本的相違といわれるべきものであろうか。ラインハルトが有と無との統一を、無の無として弁証法的に思考する方法の実例として印度哲学を引き合いに出したことを見ると、西欧思想の内部に東亜思想を指向する契機の兆したものが弁証法であるといわれなくもあるまい。

〈補遺五〉

それでは「死の哲学」に含まれるべき禅の真実、ないし大乗仏教一般に通ずる菩薩道というものの真実性は、いかなるものと考えられるであろうか。それは約言すれば、真実の悟得、解脱の実現についてさえ我々は自己の満足を抑制し達成を差し控えて、いやしくもメメント　モリ（死を忘れるな）の戒告に背き、死の裏付けのない直接的生の満足に連なるものは、すべてこれを断念しようとすることである。

これこそ「死の哲学」に近きキリスト教にさえ欠けるところの、絶対否定の徹底であると思う。

キリスト教は本質上死復活の立場に立ち、神の人間に対する愛と人間の神に対する愛とを、その中間媒介としての神の子キリストに依って両者の交互態にまで具体化しようとするものである。しかし神の絶対存在性は絶対無を超え出て有たる生命を保持するが故に、この教えの内容はあくまで生の充実、有の完遂というものを目標にするのは当然である。神の子キリストもその人間性は漸次稀薄にせられて神性を濃厚にせられ、主キリストとしてほとんど神の代理者の地位にまで高められた。しかしそのため、キリストの神に迫るという完全性が、神学の難問たらざるを得なかったわけである。その二律背反は、本来生得の仏性に依って可能的にはすでに仏の地位に達するという資格を保有しながら、しかも自らその能力を抑え制限して最高点にまで登らずに、かえって仏より低き地位に止まって衆生に伍し、それにより衆生の済度に任ぜんとする大乗仏教特有の菩薩の在り方と比較するとき、後者の無の立場に反して前者が有の立場たる生の完満に終始するものなることは疑いを容れぬと思う。キリスト教の神学が組織せられる際にその機関となったものが、ギリシア哲学における生的存在論の完成たるアリストテレス哲学であったということは、決して単なる偶然ではないと思われる。キリスト教の、「生の哲学」的傾向は、キリストの十字架と復活との教義にも拘わらず、本来固有であったといっても差し支えないであろう。キリストの復活に依って、これを信ずる者は永遠の生に与らしめられ、各自がキリストと共に死復活を行じ行ぜしめられる当為即可能が観念論に化せられる以上は、キリスト教が死の弁証法に立脚するということは徹底せられるはずがないと思う。

これに比すると菩薩道が、絶対無即愛を徹底的に実現せんとする立場であり、あくまで自己否定を媒介とし自制謙抑を通じてのみ、衆生済度の愛に生きんとするものであることは明白である。その特徴は今触れた如く、人間の至上存在としての仏となる可能性を具備しいわゆる仏性を保有しながら、しかもそれをそのままに実現せんとする自己満足を抑制して作仏を差し控え、他の衆生を先に作仏せしめるためには自己の作仏を犠牲にし、遂にその極、直接には自己作仏の障碍となる如き、ふつうに悪といわれる行為をも、不可避とあらば、善悪を超える無心清浄の立場で方便として敢行し、死復活の絶対無即愛を、どこまでも自己否定自己制限の条件の下において媒介的に行うことにある。いわゆる善といえども、作意用心から発する限りは自己満足を求める直接性を脱しないから、真正の善ではあり得ぬ。臨済はこれを依変の境と呼び、菩提依あり解脱依あり、ないし菩薩依あり仏依ありとさえいう。これ有心を以て求める限り、自己がそれに制約せられそれに依って変ぜられるからである。物に依らず無依独脱自在、百不知百不会の処において、万法に証せられ全体に作用せられるのが、絶対無に帰依し自らその愛を享けてそれを他に報施するゆえんである。これを大乗の菩薩行という。

仏性を実現して作仏を行ぜんとするばあい、単に平直に、潜勢を現勢化する意味において上向進歩するのは、絶対無たる真実を実現するゆえんではない。これは直接存在の生成であって、それだけでは無の無たるゆえんの自己否定を媒介としないからである。無の実現であるためにはそれ自ら否定を通じ、直線的進行発展でなくして反対方向への逆転還帰を媒介として、渦動を描くのでなければならない。それが菩薩行を通じ、向上反復の重積を経なければならぬゆえんである。むしろ人間の作仏は、菩薩にま

で自らを抑制することでなければならない。菩薩以上に進出しようとするのは、みずから仏性に背き堕落することである。自足満足は人間の分を超える増上慢にほかならぬ。人間の作仏は菩薩行にある。スピノザのエチカにおいて、神の属性が、神の個別様態としての人間の自覚に媒介せられる限りでの身心二重性に従って規定せられ、その結果、人間の解脱は道元の教える通り身心脱落でなければならぬのは、東西軌を一にする所、これ菩薩道であり神の知的愛である。しかも前者が還相的に実存協同たるは、後者の往相一方なるに比して、一段具体的であるということができるであろう。キリスト教の神もそれを神学的に理解するばあい、純粋活動としてあらゆる否定障礙から完全に解放せられた絶対存在としてのアリストテレス的神の概念を以てしたのに比較すると、これが直線的上向進行の目標として人間の理想的極限と解したのに対し、菩薩道が向上即降下、往相即還相として円環を描き渦動を重ねること、見紛うべくもない特色であるといわねばならぬ。「生の哲学」に対する「死の哲学」の対照は、この形態的比喩に依ってはなはだ適切に示されるでもあろう。なお今までにしばしば触れた如く、生にあっては事物の存在は人間に対し生の表現であるに対し、死復活においては無の象徴であることも、著しき対照をなす。その結果「生の哲学」は観念論的であるけれども、「死の哲学」は観念実在論的であるという一見逆説めいた事態も成立するわけである。

ここで注意しなければならぬことは、死復活の自覚があくまで生に即し、生の向上発展の極まる所かえって自己矛盾に陥り、かくてその矛盾の逃れがたく対立緊張するため、遂に死の免るべからざることを了知し、進んで自らその中に死することを敢てするに依りかえって復活に転ぜられて、その結果いわ

ゆる死復活の自覚が開かれるのであるから、この自覚は必然に、生の向上に徹してその矛盾に直面し、それに対する交互否定の緊張を通じて無における死復活の転換を行ぜしめられる所にのみ成立するということである。死復活の自覚は、生死交徹して両者の白刃互いに切り結ぶ点に始めて発生するのである。もし生の矛盾と絶体絶命とに緊張せられることがなければ、人間の自己否定的死はかえって直接なる自殺行為として生に属するものとなり、従って死復活の転換が自覚せられることはあり得ぬはずである。生が死をその裏面としてこれと相即する如く、死の裏面も表裏交互転換するに依って、生の表面と相即相入して自覚せられるのである。菩薩が仏性を具えるからには、それは必然に人間の至極存在に向かって直接向上しなければならぬ。自利即利他たるゆえんである。ただしかし利他を離れて各自自己一人の作仏を希求するに止まるならば、それは他者衆生の現実的迷愚と両立せず、かえって無の代わりに有の自己執着を行うという矛盾に陥る。それを免れるためには自他相即して自利利他相俟ち、以て絶対無即愛の実現を期さなければならない。これすなわち向上即降下として円環を描き渦動を重ねなければならぬゆえんである。生の徹底が死に転じ、死の敢為が復活の生への突破せしめられるにより渦動的となり、しかも不断に生死相即、転換相入するによって、渦動はどこまでも重積せられるのである。生と死との転換媒介が成立するためには、まず生の徹底果遂が必要である。「死の哲学」は「生の哲学」の行き詰まりにそれに遅れて発生する。ルネッサンス以来二十世紀前半にかけての「生の哲学」が、現今の「死の時代」において行き詰まったところに、始めて「死の哲学」の現れるべき歴史的因縁が存するのである。それが弁証法の否定媒介的立場の要求にほかならない。菩薩も作仏行を通らずして無為に衆生済度

からその行を始めることはできない。自利即利他たるのだからである。人師たるものはまず自ら師に学び作仏に努めて自己の仏性を徹見し、しかるのち始めて菩薩行に出ることができる。これは作仏が無執無心に至って始めて達成せられるために、まず自己を放下し他のために生を賭して、菩薩の自己否定行を媒介しなければならぬことに対応する。その媒介には、あらゆる倫理的世務を始め、現実の科学的認識も技術的利用もそれぞれに必要なのである。これらを初めから断念し制限して遁世禁欲に生の矛盾を逃れようと欲しても、本来その矛盾を逃れようと欲する欲望自身が、また生の発動にほかならないという矛盾に纏綿せられる。これらの要求がすべて人間の種族本能に属する限り、それを全面的に阻止することはできぬのである。種族本能は単なる個人の知識と教説との交配し得る所ではない。ただ「生の哲学」の行き詰まりに徹しその限界を悟って「死の哲学」に転ぜられたものが、さきに実存協同と名づけた死復活者の交わり、カトリックにいわゆる「聖徒の交わり」において、生死を超える境涯で各自自己固有の真実を学び悟ると共に、これを他の衆生に回施しそれぞれにその真実を学び悟らせることに専念努力するとき、新しき「死の哲学」が菩薩道を現代的に復興創造することができるのではあるまいか。それは古代の印度思想の如く直接神秘主義に趨くのではなく、また中国の唐宋時代における如く実践的禅の行道に集中するのでもなくして、科学的なる西欧思想を媒介とし、その立場を特色付ける「生の哲学」を継承しながら、その行き詰まりを打開して現在の「死の時代」を突破するために、自ら進んで死に身を抛ち、復活還相して「死の哲学」に禅道を思想化せんとするものである。

解説

長谷正當

死の哲学と実存協同の思想
――田辺の晩年の思想――

本書には田辺の晩年の二つの著作、『懺悔道としての哲学』と『死の哲学』が収められている。『死の哲学』は死をめぐって書かれた田辺の諸論考のうち、「生の生存学か死の弁証法か」、「メメント・モリ」、「補遺1」「補遺2」、「補遺5」が収められている。

田辺の晩年の思想について、そこで主要な位置を占めている「死」と「実存協同の思想」との関わりを主にして、述べておきたい。

一　人の死と田辺哲学

田辺の晩年の哲学の中心を占めているものに「実存協同」という概念がある。この概念によって示される思想は、田辺の晩年に、死との関わりにおいて掘り下げられることで、独特の広がりと深みをもつに至っている。西谷啓治によれば、それは「従来の西洋における哲学史上かって開かれなかった新局面を開いたものであり、その独創性は極めて高い意義をもつものである」（西谷啓治著作集、第九巻、三二七頁）とも言われている。この実存協同の思想は死の問題とどのように結び付いているのであろうか。

田辺の晩年の哲学は死の問題をめぐって深められている。人の死には様々な面があるので、一様に捉

えることはできない。田辺の晩年の思索においても、死を見る角度にはある種のずれ、ないし変容があって、それまでとは違った見方が現れてきている。一言でいうと、田辺の死を見る角度は「自己の死」あるいは「己の死」から「己に親しき者の死」、「汝の死」へと移っている。一人称の死に代わって二人称の死が、考察の中心となってくる。そして、己の死は汝の死を見るまなざしのうちに溶解し、汝の側から見られてくるのである。それと同時に、人と人との交わりの世界、田辺が「実存協同」と名づける世界が、新しい局面をもって田辺の思想の中心に登場してくる。死の問題は、私と汝との交わりの問題となってくるのである。「人の死とは何か」を問うときに忘れられてはならないのは、そのような人と人との関わりの根幹にある死、汝の死である。一人称や三人称の死ではなく二人称の死である。死が文化や宗教の問題であるゆえんは、死が個体の死ではなく人の死であること、つまり、人と人との関わりの中における出来事であるからである。

田辺の晩年の思想と言われるのは、時期としては、『懺悔道としての哲学』から『生の存在学か死の弁証法か』に至るまでの思想である。そこでは田辺の思想の根本に関わる幾つかのキーワードが登場する。「無即愛」、「弁証法」、「死復活」、「実存協同」等。このうち、実存協同という概念は田辺の晩年の思想のなかで最も重要なものとなっている。この概念はすでに懺悔道以前にも現れていたが、注目すべきことは、この概念が、田辺の最晩年の哲学において、生者の間だけではなく死者にも拡大され、死者をも包み込んだ生死交徹する協同の世界として捉えられているということである。このような生死を超えた実存協同の世界に深く思いを致し、そこから見えてくる事柄を明らかにすることが、田辺の晩年の

哲学の主題となっている。

生者のみならず死者をも包んだ実存協同の世界を、田辺が試みに空想してみたり、思弁的に思い描いてみたのではない。自己が現にそこにあり、そこに生きているリアールで確かな世界として、晩年の田辺に現れてきた。自分と汝との関わりに深く思いを致していると、自己が生きている世界の底に、どうしてもそうでなければならないというふうに、死者にも繋がる実存協同の世界が開かれているのが見えて来た。そのような、自己に確実な世界として実存協同の世界は捉えられている。カントは、道徳法に規定された自己の意志の先端を見つめていると、その意志に必然的に現れてくる意志の対象界があり、それは自由や不死や最高善といった形而上学的な世界だと述べている。田辺の実存協同の世界に関しても同じような事態があると言いうるように思う。

死者を包んだ協同の世界はリアルで確実な世界であると言っても、それは自分の意志や欲望と掛け離れて何処かに客観的に存在するのではない。それは自己の実存的や要求や思いと結びついて見えてきた「信の世界」のリアリティであって、そのような思いと無関係にある「他界」ではない。しかし、実存協同の世界が信の世界であると言っても、それはカントにおけるような単に「要請」として彼方に待ち望まれているのでもない。自己の根底においてリアルなものとして出会われているのである。

自分が生きている世界が、生者だけではなく死者にも連なり、死者の世界から返照を受けているものとして捉えられてくる。数限りない実存が相互に照らし合い、響き合っている世界として見えてくる。そのような実存協同の世界が、「要請」としてではなく、無即愛の「象徴」として、身近に捉えられて

いる。そしてそこから、「永世」、「浄土」、「神の国」、「菩薩道」など、宗教の根本に繋がるような種々の問題に、哲学の側から照明が当てられ捉え直されてくる。そこに田辺の晩年の思想の独自性があるように思う。

実存協同の思想において、注目すべきことは、田辺が、死において成立するような交わりを捉え、それを交わりの純粋形態として、あらゆる交わりの基礎に置いているということである。人と人との交わりが途絶えるところとしての死、交わりの終極と考えられるような死を通して初めて開かれてくるような交わりに、田辺は思いを致しているのである。

交わりは、一般には、交わる両者を隔てる距離が縮まり無くなるところに成立すると考えられる。したがって、交わりは、合一や融合や参与として理解されている。しかし、それとは逆方向に成立する交わりがある。それは分離や切断、あるいは距離や不在の上に成立する交わりである。不在にもかかわらず、むしろ不在の故にこそ真にリアルとなる交わりがある。田辺が実存協同において捉えているのはそのような交わりである。不在の上に成立する交わりは満たされることはないので、悲哀を帯びているが、しかし、悲哀において交わりは純化され透明化されてくる。そのような不在の方向に交わりを突き詰めたところに、宗教的関係の基礎をなす「信」といわれる有りようがある。

関係の断絶において成立する関係の最も突き詰めた形は、十字架上のイエスの「神は何故私を捨て給もうたのか」という問いに現れている。この問いにおいて「神」は沈黙し不在であるが、この沈黙を神の声と聞くところにキリスト教における「信」といわれるありようが捉えられている。人と人との関係

もまたそこに捉えられねばならない。絶対的な断絶や不在や死を超えて成立する交わりが宗教的関係である。そこでは、死は交わりの基礎にあり、交わりを成り立たしめる当のものであるので、死は注意深く護られ尊ばれなければならない。

臓器移植に道を開くためになされた、「脳死を人の死とする」という規定が宗教的見地から見て問題を含んでいるのは、関係の基礎となる死、あるいは、死を思うことでリアルになってくるような関係がそこでは無視され切断されているからである。そのような死を介した交わりを深く掘り下げてゆき、死者を包み込んだ協同体を真の宗教的共同体として捉えているところに、田辺の晩年の思想の中心があると思う。

実際のところ、他者は死ぬことによって生者との交わりを断つのではない。死を介してもう一つの交わりの形がそこに現れてくる。例えば、小林秀雄はベルクソンについて述べた文章のなかで、死んだ母親を次のように語っている。「仏に上げる蠟燭を切らしたのに気づき、買いに出掛けた。私の家は扇ヶ谷の奥にあって、家の道に添うて小川が流れていた。もう夕暮れであった。門を出ると、行く手に蛍が一匹飛んでいるのを見た。この辺りには、毎年蛍をよく見かけるのだが、その年は初めて見る蛍だった。今までにみたこともない大ぶりのもので、見事に光っていた。おっかさんは、今は蛍になっている、と私はふと思った。蛍の飛ぶ後を歩きながら、私はもうその考えから逃れることはできなかった。」と。死んだ母が蛍になっているというのは、アニミズムの世界のようであるが、実はそうではない。生前、自分を支え、護ってくれた母を失った悲しみが、このような形をとって小林の心に現れたのである。愛

するものにとって死者は、虚無とともに消え去ってしまうのではない、死者は生者に影現し、復活する。別の文章で、小林は酔っ払って一升瓶もろともにプラットホームから墜落して九死に一生を得たときの経験を語っている。「一升瓶は、墜落中、握っていて、コンクリートの塊に触れたらしく、微塵になって私はその破片を被っていた。私は黒い石炭殻の上で、外灯で光っているガラスを見て、母親が助けてくれたことがはっきりした。」と。ここでも、「はっきりした」と小林は断言している。死者が生者に復活することは愛するものにとって紛れもない事実であることを小林は語っている。それは心霊上の事実とも言うべきものである。それは一体どのような事実か。

他者の不在や断絶を介して開かれてくる他者との交わりは、また西田幾多郎が「逆対応」と呼んで、人と人、あるいは人と超越者との間の真の関係として捉えたものでもある。西田は我が子の死に触れて、人は死んだものは如何にしてみても帰らぬから、忘れよ諦めよというが、親にとってはそれが苦痛である。何としても忘れたくない、せめて自分が生きている間は思い出してやりたいというのが親の誠であって、死んだ子を思うことは苦痛だが、親はこの苦痛を忘れることを欲しないのだ、と述べている。そして、また子を亡くしたという悲哀には慰藉（いしゃ）があり、その慰藉は淋しき死をも慰めてあまりあるものだとも述べている。悲哀には不在という形での我が子の現存がある。悲哀が慰藉であるのはその故であろう。悲哀の感情には切断における繋がり、不在において現存といった矛盾した事態が含まれているが、後に西田はこの事態を「逆対応」という概念において捉え、「無限に隔たっていても少しも離れていないのだし、常に対していても少しも会っていないのだ」という大燈国師のいう逆対応の関係こそが、人と人

との真の関係であると同時にあらゆる宗教的関係の基礎であると捉えたのである。
田辺は、このように生者と死者との間の交わりが交わりの純粋形態であるとして、それを基礎にして一切の交わりを捉え直している。そして、そこから「モナドロジー的実存協同」という考えに至り、そのモナドロジー的実存協同の具体的な形態をキリスト教の「聖徒の交わり」(communion of the saints, communio sanctorum)や仏教の「菩薩道」に捉えている。「聖徒の交わり」は、交わりを生者だけではなく、生者から死者へと拡大してゆくものである。交わりを死者の方向に深めてゆくとき、生者と死者との間に「聖霊」が働き、交わりは「霊感に充ちたもの(inspired されたもの)」となり、「浄化」されてくる。このように、生者と生者との交わりに死者を入れ、そして、生者と死者の交わりを更に死者の方向に無限に拡大・深化してゆくことによって開かれる生死交徹底する「実存協同」の世界が田辺の晩年の「死の哲学」の中心の主題となっているが、そこで重要なことは、交わりが内に死者を含むことによって、一切の社会共同体はそれが内に含む悪から純化されて真に普遍的なものへと高まるということである。そのような田辺の「死の思想」は決して特殊なものではない。それは人間の心情に深く根を下ろした思想であって、深い叡知がそこに秘められている。それは死を視野にもたないような社会共同体の思想のうちに不可避的に侵入してくるエゴイズムという悪から交わりを救うことができる唯一の思想である。と言えるのではないか。宗教史においてそのような死の思想を根幹にもつ協同体は多く見られる。犠牲や贖いの思想はそのような性格をもっている。エレウシスの秘儀やピタゴラス・オルフェウス教などは有名であるが、東アジアでは仏教、浄土教における浄土の思想はそれに近いので

はないかと思う。

　このような死者と生者との交わりに「インスピレーション」や「浄化」の関係を捉える「死の思想」と逆の傾斜をもったものは、両者の間に「不浄」や「汚れ」の関係を見るものである。それは、関係を浄化するような「聖霊」や「愛」という働きではなく、関係を歪め破壊するような「怨霊」や「呪力」を予想するもので、そこでは死者と生者は相互に交徹するかわりに、両者の間に壁を設けて死者を生者から遮断しなければならなくなる。それは「死の思想」に対して「生の思想」とも言うべきものである。「よもつひらさか」の途中に石をおいて黄泉の国から死者が生者の世界に入ってこれないようにした、古事記の物語りはそのような「生の思想」を示している。日本教はそのような生の思想であるが、それは鎮魂・怨霊の思想でもある。田辺の「実存協同」の思想は、このような「生の思想」とは逆の傾斜をもっている。

　田辺の晩年において、生者と死者とが相互に交流し交徹する実存協同の世界は、人間の生死界の底に開かれた無即愛の象徴世界として捉えられている。それが象徴的世界といわれるのは、絶対無としての無即愛が人間の世界に協同体として具現してきているからであり、また形ある協同の世界が、死者をも包み込んで、形なき無即愛のうちに帰入しているからである。我々の生きる世界が、そのように絶対無によって支えられ、絶対無によって浸透されていることが、我々の住む世界を象徴的世界としている。このような象徴という考えは田辺の晩年の思索において次第に大きな位置をもってきている。それは田辺において、『懺悔道としての哲学』以後、「復活」や「還相」という概念が次第に重要なものとなって

きたことと結び付いている。では、田辺の哲学において、どのようにして象徴という考えが大きな意義をもって現れてくるにいたったか、次にそのことについて述べることにしたい。その際、田辺哲学の基本をなすものから述べておかねばならない。

二　田辺哲学の根本的性格――弁証法と象徴

(1) 行為と弁証法

田辺哲学の根本の立場は「行為」であり、その哲学の理論は「弁証法」であると言われている。このことは、田辺哲学について書かれた殆どのもののなかで述べられていることで、改めて言うまでもないことであるように思われる。事実、田辺哲学の何処を切っても、この二つの言葉は必ず出てくる。しかし、この「行為」や「弁証法」という概念によって田辺がどのような事を示したのか、ということは直ぐには分からない。それについての理解を援けるようなイメージをもつことは困難のように思われる。むしろ、そのようなイメージに繋がるような直接的なものを破ってゆくところに行為や弁証法の本質があると言った方がよいかも知れない。実際のところ、直接的なものや既存のものを破ったところに、限定し難きもの、絶対的に新しいもの、絶対無の自覚と言われるものに触れてゆくのが行為であり、その行為の運動を自覚せしめる論理が弁証法である。

ところで、田辺が弁証法と結び付けて捉えている行為はどのような行為か。それは、ものを制作する行為としてのポイエーシスではなく、社会的・歴史的な場におけるプラクシスとしての行為である。し

かし、田辺はポイエーシスとしての行為を全く考えていないかというと、そうではなく、晩年のヴァレリーの詩論において、詩を詩作、つまりポイエーシスと言う角度から考察している。しかし、田辺はそこでヴァレリーの詩作に欠如しているのは、行為の歴史的社会的側面であると批判していることからみても、田辺が重点を置いているのはポイエーシスではなく、歴史的社会的な場におけるプラクシスであることが分かる。ポイエーシスを取り上げる場合でも、田辺はそれをプラクシスという角度から考察しているのである。

プラクシスとしての行為が意味するのは、現実の状況における主体の意志的行為で、決断や敢行、挫折や失敗や責任を伴った行為である。それは人と物との関わりではなく、人と人との関わり、歴史・社会的な場での行為で、カントが実践理性と呼んだような、主体の意志規定に関わる行為である。実際のところ、田辺が行為の立場に立つと言うとき、田辺はカントに近いところに立っているのであって、カントの如き道徳的行為の立場を哲学の通路としているのである。

ところで、田辺がこのような行為の立場に対立させているのは観想の立場である。観想は無媒介的・直接的な仕方で絶対的なるものに触れようとするのに対して、そのような直接的なものを否定的に乗り超え、否定を媒介して絶対的なものに触れようとするところに行為の立場があり、そのような否定媒介を含むところに行為の弁証法的性格がある。田辺は観想の根本性格を「無媒介的直接性」とするが、それは生の直接性と普遍的なるものとを同一視して、生の直接性から直ちに宗教的なものへと赴こうとするものであって、田辺はそのような観想の立場を神秘主義、同一性論理、発出論と名付けて退けている。

例えば、田辺はシュライアーマッハーの『宗教論』のような立場を、直接的なものと宗教的なものとを同一視して、弁証法を欠いたものとして、あまり賛成していない。田辺が、直接的なものから無媒介的に普遍的なものへ至ることを神秘主義として退けるのは、直接的なものに含まれている特殊的なものが、そこではそのまま容認され、特殊的なものが絶対化される危険性を有しているからである。田辺は、そのような理由から、ロマンチシズムや美的なものを退けている。それは自らの内に潜めているエゴイズムを批判的に取り出す目をもたない。そこで出会われている普遍的なものは、無媒介的であるので真に普遍的なものとはなっていない。そのような直接的なものを破り、直接的なものの否定媒介を介して、普遍的なもの宗教的なものにいたるのが行為の立場とされるのである。

このような「観想」と「行為」という二つの立場において注目すべき事柄は、普遍的なるものないし絶対的なるもの（ここでは絶対無であるが）に触れる異なった二つの仕方、超越の異なった二つの形式である。その違いを田辺は、観想においては絶対無は「積分的全体」として捉えられるのに対して、行為の立場においてはそれは「微分的部分」として触れられると言う。絶対無に微分的に触れるということは、絶対無が我々の把握を無限に超え出る超越的存在であること、そして我々はそれの全体的把握を拒まれている有限な存在であることを意味する。そのような有限性の自覚は積分的立場では明確ではない。このような、絶対者に触れる仕方としての「微分」、「積分」というメタファーは、田辺が西田を批判して自らの立場を明確にするために用いたもので、田辺は西田が「積分的全体」の立場であるのに対して、自らの哲学を「微分的部分」の立場とするのである。

重要なことは、田辺がこのようにして西田の立場と自らの立場との間に捉えている違いを、単に二人の哲学者の間だけの事柄として狭く限るのではなく、それぞれが超越の二つの異なった形式を表すものとして、より広い視野に置いて見ることではないかと思う。そのことは、田辺の西田批判を、例えば、ハイデッガーに対するレヴィナスの批判と重ね併せて見るとはっきりしてくるように思う。田辺の西田批判とレヴィナスのハイデッガー批判は多くの点で重なり合うところを有している。それぞれ強引なところと核心を突いているところがあるが、その二つの批判を重ねて共通するところを探って行くと、その核心の部分にある共通の狙いが明らかになってくる。それは行為あるいは道徳に立脚するところに開かれてくる超越の固有の形式を明らかにしようということである。そして、その形式が根を降ろしている哲学の伝統にまで立ち帰ってそれらを明らかにすることである。西田・田辺の対立をそのような処から見直すとき、その対立のうちに含まれている意味がより明瞭になってくるのではないかと思う。しかし、ここではその問題には入らず、田辺に戻って、行為と弁証法との関わりを見たい。

先にみたように、田辺において、行為と弁証法とは一つに結び付いて、田辺哲学を支える二つの支柱となっている。それぞれをカントとヘーゲルによって代置するとき、田辺の思想は要するにカントとヘーゲルとの間を往復するという仕方で深められ、具体化されているということができる。田辺は、行為の立場に立つことにおいてカントの実践理性に近いところに立っているが、弁証法を哲学の論理として採用することにおいて、カントの分析的立場を出てヘーゲルに近づく。しかし、田辺は、ヘーゲルに近づきながら、ヘーゲルを去って再びカントに立ち戻っている。それはヘーゲルは弁証法を駆使したが、行

為を外から説明することで、行為の立場を離れ、結局のところ観想の立場に立っているからである。そこでは弁証法は徹底されてはいない。田辺は、弁証法はあくまで行為に即して行為の内から遂行するのでなければならない。弁証法は弁証法的に徹底されるのでなければならない、と考える。こうして田辺はカントに戻り、カントの実践の立場を維持すべきと考えている。

その結果、行為は弁証法的に深められる。そして弁証法は行為的にラディカライズされる。つまり、「弁証法は弁証法的に徹底される」ことになる。他方、カントの第二批判の形式的な道徳の立場はそのことで具体化され現実化されて、道徳の立場は宗教の次元にまで深められることになる。道徳的意志の運動が弁証法的に徹底されることによって、道徳的次元に生じた矛盾の解決をめぐって、道徳の立場は宗教の立場へと転入せしめられることになるのである。

言い換えるならば、カントの道徳の立場では、格率の間で矛盾が生じるとその格率は捨てられねばならない。よく用いられる例では、罪なくして迫害を受けている人を匿うために嘘をつかねばならない、というような事態では、格率の間に矛盾が生じてカントの形式的な道徳の立場は破綻することになる。しかし、我々が生きている現実の社会では、格率の間に矛盾が生じてくることは避けられず、ある善の実現のためにはある悪に手を染めねばならない。そこで、道徳的意識の疚しさや負い目を免れるために、カントのような定言的命令というような行為の立場を捨てて、ヘーゲルのような傍観者的高みに立って、全体性という視点からその矛盾を調停し統合する方策を理論的に考えるという方向に逃げ道を探ることになる。しかし、それは行為の立場を離れることであって、田辺の取る道ではない。田辺が採る道は、

格率が矛盾するような現実の状況のうちにあって、しかもなおカントのような主体的行為の立場に立つことであるが、そこから田辺が導かれるのが道徳の破綻を通しての道徳の復活、道徳ならぬ道徳としての宗教の立場である。つまり、現実の矛盾した状況のなかで敢えて採用された道徳的格率は、主体の理性に適うものであっても、それは主体を超えた自己ならぬ絶対者から与えられたものという性格をもってくる。自己を超えたところから賦与された理性ならぬ理性という性格のものとなる。そこでの道徳的行為は宗教的信に支えられたものとなり、行為的弁証法的に自証された宗教的信となる。カントの型式的な道徳の立場は、こうして現実の矛盾対立をくぐり抜けることによって現実化され、宗教的信へと深められることになる。道徳的行為の運動をたどる弁証法は、死復活の論理として自覚化され、内面化されることになる。それまでの自己の挫折崩壊をとおして自己ならぬ自己が回復され、自己の死復活が信証されることになる、そのような行為の弁証法の徹底が『懺悔道としての哲学』において見られ、そこに行為と弁証法をめぐって深化されてきた田辺哲学の一応の到達点というものが見られることになるのである。

(2) 弁証法と象徴

ところで、このような行為の弁証法的徹底ということで注目したいのは、そこから田辺が象徴という概念へと導かれることになったということである。行為の立場を突き詰めるとか、弁証法を弁証法的に徹底するということは、主体の挫折や崩壊の経験を通して、ある確かなところ、こうでしかありえない

というような、端的に事そのものと言われるような所まで行く。そのとき自分の存在とか有は、死復活的存在として、絶対無の働きから生かされたもの、つまり「有としての有」ではなく「空有」という性格をもってくる。そのような復活存在としての「空有」を田辺は「絶対無の象徴」と名づけている。弁証法の弁証法的徹底ということは、このようにして、絶対無における死復活の転換存在としての象徴という概念に行き着く。『懺悔道としての哲学』において、そのことがはっきりとした形で現れてくる。弁証法をどこまでも弁証法的に徹底してゆくということは、理性の運動が徹底することにおいて理性そのものが崩壊し、理性が七花八裂に陥って、理性を超えた事実、絶対的な新しさとも言うべきものがそこに現れてくることである。理性が七花八裂の徹底的窮地に陥り、敗れ去ったところで、その崩壊を進んで引き受け、その中に身を投ずるところに、自己を超えたところからの働き、いわば他力の働きに出会って自己が支えられ、自己ならぬ自己として新しく復活せしめられる。そのような理性の窮地に一切を投げ捨て、身を投じ、それを引き受けるのが懺悔であるが、その懺悔において、それまでとは別のある新しさ、ある新しい未来への展望が開かれる。絶対無というのはそのような死復活という転換をなり立たしめる働きであり、その絶対無の働きは愛とか慈悲と呼ばれるものであるが、そのような死復活によって蘇った新しい存在、空有ともいうべき事実が「絶対無の象徴」と言われるのである。

『懺悔道としての哲学』から『死の哲学』に至る、田辺の晩年の哲学における仕事は、『懺悔道としての哲学』において明確に把握された死復活という宗教的自覚の構造を一層深く掘り下げてゆくと同時に、宗教的自覚に見いだされる弁証法的運動を宗教以外の領域、芸術の領域においても判別し、自覚化して

ゆくことである。『懺悔道としての哲学』から『死の哲学』に至る途中において田辺は、ヴァレリーやマラルメの象徴詩の解釈に取り組んでいるが、それはそのような弁証法（死復活の弁証法）をうちに内包しているものとしての象徴詩に田辺が出会ったからである。そこで田辺は、彼らの象徴詩に隠されている弁証法を明るみにもたらすことで、彼らが詩人として解決しようとした問題を一層うまく解決しうると考えたからである。それと同時に、田辺は宗教的自覚の根幹に把握した弁証法が、宗教以外の領域、ここでは象徴詩であるが、にも見いだされることを示すことで、それを確証し実験しようとした、ということもできると思う。

しかし、田辺はそこで、詩と哲学、あるいは象徴と弁証法とのディレンマに直面している。それは象徴詩は背後に弁証法を含むのでなければ、象徴詩としてはありえないが、弁証法を弁証法として露骨に抽出すると、象徴詩の詩としての生命は破壊されるというディレンマである。田辺はこのディレンマを強く意識している。そして、それはただ懺悔道的にしか解決されえないと述べている。そして、そのことは結果的には、詩の生命を犠牲にしても弁証法を取り出すということになっている。詩は宗教にとって代えられるということになるのである。多分に乱暴で強引な感のあるこのようなディレンマを解決の方向は、田辺の哲学が、美的なもの・直接的なものを否定してゆく行為の立場に立っていることからくる必然的な帰結とも言える。しかし、田辺はその乱暴の結果、かえって直接性というもののもつ重要な意義に目覚めて、それに深く思い致すようになり、象徴というものの意義を行為の立場において改めて捉え直すことになる。それが後に「モナドロジー的実存協同」という象徴的世界観となってあらわれる

ことになった、ということができるように思う。弁証法の「絶対的否定媒介」において絶対無へと帰入する方向も、絶対無から逆方向にやって来る「空有」といわれるような高次の実在性に出会い、それによって支えられることがなければ、弁証法は一切を媒介し尽くした果てに絶対無のうちに雲散霧消してしまわねばならなくなる。そこに弁証法がそれを超えるものとして高次の実在性としての象徴を再び呼ぶ所以がある。

しかし、田辺は象徴主義の詩人に取り組んでいた段階では、象徴よりも弁証法を優位に置いている。象徴詩の象徴たる所以は、それが弁証法をうちに含み、無の象徴であるからであって、弁証法の裏付けを欠くとき、無の象徴は有の表象に堕落し、象徴主義はロマンチシズムに転落する、と田辺は言う。例えば、地中海人たるヴァレリーが海によって自己を語るときでも、『海辺の墓地』におけるように海を生の原理とし、その海辺の墓地によって死が示されているところでは、印象主義的な表象の戯れがあっても象徴的意義は乏しい。しかし、『若きパルク』におけるように、海が没落の原理であると同時に復活の原理として語られるとき、海は死復活の原理として深い象徴的意義をもってくる。しかし、そのような弁証法は象徴詩においては背後に秘められているのであって、象徴詩において優位におかれているのは、あくまで言葉の響きから生じる色調であり、表象相互の響き合いである。したがって、象徴詩が自らのうちに含む弁証法を象徴詩は取り出すことができない。象徴がうちに弁証法を含みながらそれを隠しているところに、象徴詩の詩としての生命があるのである。しかし、田辺は、同時にそこに象徴の限界を捉える。そこで、田辺がとる方向は、象徴詩の詩としての生命を配慮することよりも、象徴詩の

象徴性を成り立たしめているもの、つまりそれが内に含む死復活の弁証法をとりだそうとする方向である。これは、いわば動物の内側に隠された内臓を抉りだすことによって動物の生命を犠牲にするというような性格を秘めている。これは田辺の徹底した論理主義のもつ問題点でもある。

しかし、田辺は行為の次元において「空有」としての象徴の意義をあらためて認識するに至っている。そして、それが「モナドロジー的実存協同」という概念において現れている。

三　死の哲学と実存協同の世界

田辺の晩年の思想は、田辺の六十歳代の「懺悔道の哲学」と七十歳代の「死の哲学」とに分けられるが、実存協同の思想は既に懺悔道の時代に現れていた。しかし、そこでの協同体は「愛の社会的共同体」として、主として生者が中心に置かれていた。ところが、「死の哲学」において、その実存協同の思想は生者のみならず死者をも包んだ交わり、「生と死との境界を出入りするような形での協同体」と考えられるに至った。実存協同の世界が死者を含んで「生死交徹する世界」へと深められることにより、それは無即愛の象徴として捉えられることになった。

田辺が「死の哲学」を語っているのは「生の存在学か死の弁証法か」においてである。そこで田辺は、現代は「生の哲学」が破綻した結果、「死の哲学」を必要としていると述べている。何故、現代において生の哲学が破綻したのか。田辺によれば、それは生の哲学が、生を超えたものから生を見る視点をもたなかったからである。「生の哲学」ということで田辺は西欧の近代の哲学を指している。ルネッサン

ス以来、西欧の哲学は生の解放と充実を目指して進んで来た。それが、近代の科学技術を媒介として、一層加速度的に直進した結果、生は疲弊し自らを見失うにいたった。生はニヒリズムの不安に浸透されるにいたった。その原因は、「生の哲学」が生を生からしか見ず、生を超えたもう一つの次元をもたなかったことにある。生のうちに浸透して来ているもう一つの次元を通して生を見る視点を欠いていたということ、生を生からしか見ないことが生そのものを見失うことになったのである。田辺が「死の哲学」ということで目指しているのは、思考の射程を、生を超えて拡張すること、生のうちに入って来ている死から生を見る思考ないし視点を獲得すること、である。そのことが、田辺が「現代は死の哲学を要求している」と言うことの意味である。

そのような死を射程内に収めた思考の伝統は西欧になかったわけではない。田辺は「生の哲学」と並んで「死の哲学」に連なる思考の伝統を西欧の哲学の源泉に捉えている。ヘラクレトスやアリストテレスがディオニソス的な「生の哲学」に連なるものとすれば、パルメーニデスやプラトンはオルフェウス的な「死の哲学」に連なるものとして、その哲学の核心にあるのは「弁証法」であると、田辺は言う。そして田辺は、ヘラクレトスやアリストテレスに連なるハイデッガーを捨てて、弁証法的なパルメニーデスやプラトンの思考の伝統に連なろうとする。田辺が「死の哲学」を語っている「生の存在学か死の弁証法か」はハイデッガーの古稀記念論文集に寄稿されたもので、田辺はそこでハイデッガーとの対決という形で自らの考えを展開しているが、そこでの田辺の意図は、ハイデッガーと田辺の立場との対立を、「西欧哲学の源泉における対立にまで遡及」して追求しようとするものであった。

　ところで、人間存在を「死への存在」として捉え、「死」への「先駆的決断」を「良心の呼び声」として、「死」をその哲学の根幹においたハイデッガーを、田辺が西欧の「生の哲学」の代表者として批判の槍玉にあげていることは意外であり、何かそぐわない感がする。しかし、田辺によれば、ハイデッガーは正しく生の哲学である。なぜなら、ハイデッガーでは死といっても、それは生の外側に止まる死であって生に媒介されてはいない。死は弁証法的には捉えられていない。死は「能力」や「当為」としてあるだけであって、「敢行」や「実践」とはなっていない。ハイデッガーにおいては「死」は、「生の自覚のための観念的指標」として生の外側にとどまり、死が生に媒介されて生のうちに入ってきていない。したがって、「死復活」という自覚はそこにはない。非弁証法的・無媒介的な「生の哲学」としての「存在論」においては、真に普遍的なもの、類的なものの自覚はない、というのが田辺の考えである。

　生が死によって媒介されていないということは、生の直接生と一体をなしている特殊的なものが無批判のまま肯定されるということである。そのことは、ヘルダーリンに対するハイデッガーの共感のうちに現れているると、田辺は言う。田辺はヘルダーリンの「民族的生賛歌」に見られるような、生の直接的表現としての民族主義的な傾向に反対している。それは「生の表現としての種よりして、個の死を自己否定的媒介となすことなく、直接に類の普遍へと起道せしめるもの」であるとして批判する。田辺のこのヘルダーリン批判は田辺のハイデッガー批判と重なっているのであって、そのことを西谷啓治は次のように述べている。「田辺先生においては……ハイデッガーが重んじる民族的土着性は、最も非難すべき点であった。その点に、はじめから先生のハイデッガー批判の中心点があったように思われる。一切

のものが媒介されたものとなることを要求する先生の絶対弁証法からは、最も直接的なる生や自然、またそれに根差す「民族」は立脚点としては許容しがたいものであった。」（西谷啓治著作集第九巻、三二二〜三二三頁）と言われている。

田辺のハイデッガー批判の核心は、直接的な生や自然、あるいは民族に立脚する立場が「倫理」の欠如と結び付くということにある。自己理解において「気分」と言われるような直接性への着目はハイデッガーの哲学の魅力でもあるが、その立場は、直接性と結び付いている独善性を放任するという点において、許し難いと田辺は考える。例えば、次のように言われる。「ハイデッガーの哲学の索引力も、却って倫理の媒介を要求せずして直接宗教の代わりとなり、更に、詩のごとく美的満足を与えるところにありはしないか。私はそのような傾向が万一ありとするならば、それは哲学の自己本位的非社会性、観念的独善性を導き、宗教的犠牲愛の還相的実現としての倫理的革新実践を回避する美的立場に低迷せんとする我々の傾向の媚びるものとして危険を感じなければならない。」（田辺元全集第十三巻、三三八頁）

「死の哲学」に戻ることにしよう。大ざっぱに「死」と言っても、田辺において「死」の意味は一様ではない。「死復活」と言われる弁証法的死は人間の「寿命」が尽きた、絶命という意味での死でなく、それまでの自己の挫折崩壊によって古き自己が死ぬことである。そのような自己の死は、『懺悔道としての哲学』において「支離滅裂」とか「理性の七花八裂」と呼ばれたものであり、比喩的な意味での死であった。そのような比喩的な意味での死は「死の哲学」における死の一つの側面であるが、それだけではない。「死の哲学」では比喩的な意味の死とは異なった文字通りの死が現れてくる。それは「他者

の死」であり、「死者」である。この二つの死、比喩的な意味での死と他者の死は、両者がともに生のうちに浸透してきた出来事である限りにおいて、我々に経験されるものである。しかし、ハイデッガーの『存在と時間』において捉えられているのは、比喩的な意味での死ではなく、他者の死でもなく、自己の文字通りの死である。しかし、それは観念的指標として我々の頭上にのしかかってくるだけで、経験されることがないかぎりにおいて抽象的な観念にすぎない。そのような死は田辺の考察の対象から省かれている。経験のうちに入ってくることのない死は人に訴えるものをもたない。「メメント・モリ」の哲学が白々しく、あまり人を動かさないのは、そこでの死が経験の外にある抽象的観念だからだとリクールは述べている。しかし、親しき者の死は生のただ中における出来事であり、抽象的でも観念的でもない。『懺悔道としての哲学』においては「比喩的意味における死」が中心であったのであるが、「死の哲学」において中心的な意義をもつものとして登場してくるのは「他者の死」である。

　他者の死が取り上げられると同時に、実存協同の思想はそれまでとは違った、新しい局面を開いてくることは先に述べたとうりである。実存協同は、生者のコミューンではなく、生者と死者との交流、田辺の言葉で言えば、「生死交徹的自他相入の交互態」として見られてくる。他者の死において、真の意味での「他者」の問題が田辺のうちでリアルになってくるように思われる。

「生死交徹的自他相入の交互態」という言葉は一寸取っ付きにくい感じもするが、田辺は「道吾漸源一家弔慰」という禅の公案を取り上げて、そのことを説明している。それに従ってこの言葉で表されている事態を見ておきたい。この公案についての田辺の理解は独特のもので、これも田辺の思想について

書かれた多くのもののなかで取り上げられていて有名なものである。

「生死の問題に熱中する若年の僧漸源が、師僧の道吾にしたがって一壇家の不幸を弔慰したとき、棺を拍って師に「生か死か」と問う。師はただ「生ともいわじ死ともいわじ」というのみであった。」漸源がそのように問うた意味を察するに、若し生ならば弔慰するに及ばないし、若し死ならば、弔慰しても無駄である、という二律背反に悩まされて、彼は一体どちらなのかと問うたわけである。ところが、師僧道吾はこれに対していずれとも答えなかった。「そこで、漸源更に帰院の途中再び道吾に問い、答えなければぶちますと言った。しかし、道吾は依然答えなかったので、師を打った。その後、道吾が死んで、漸源は兄弟子の石霜に事の経緯を語ったところ、石霜もいわじいわじというのみだった。そこで漸源は初めて生と死が不可分であることを悟った。つまり、両者を不可分なものとして理解している者にのみ、その問いと答えが意味が有するものであることを悟った。そして、師の道吾が答えなかったのは、弟子にそのことを悟らせるための慈悲であった。自分で分からなければどうにもならないので、いくら求められても説明してやらない、というのが本当の慈悲だということが分かった。そして、漸源が今そのことを悟ったということのうちに、師の慈悲が働いているということを自覚したところから懺悔と感謝の業というものが出て来た。」と田辺は説明している。

ここで田辺は、道吾が「生ともいわじ死ともいわじ」と言って生死が「表裏相即不可分離の関係」にあることを自分で自覚しなくてはいけないと示したことに、更に新しい解釈を加えている。つまり、生死が不可分な関連にあることを自分で自覚することのうちに、師という他人の慈悲が働いている。自分

の死復活の内に、師という他人の実存が復活して働いている。死者が生者のうちに蘇って生きて働いていることが、生死が不可分であることのうちに含まれているもう一つの意味であるというわけである。死復活ということもそこから新しく捉え直される。「死復活」は死者におこる出来事ではなく、死者と生者との間に起こる出来事、死者が生者のうちに復活することとされる。死せる道吾がその死にもかかわらず漸源のうちに蘇って彼のうちに生きて働き、彼を支えていることとされるのである。

こうして、「死復活」という出来事は、相対者と絶対者との間に瞬間的・微分的に生じる出来事ではなく、相対者と相対者との関係において持続的・積分的に成立する出来事として捉えられることになる。そのような共同体において水平の方向に展開される死復活の即自態が「伝統」と言われるものである。伝統とは、先人の残した真実を自分が受け取り直し、さらにそれを後進に回旋し、そのことによって先人が後進のうちに生きるという実存協同にほかならない。そのような、限りない死者を介して、歴史を貫いて働いて行く一つの客観的意志とも言うべき伝統が、愛の統一として内に自覚化されたものが実存協同にほかならない。「この協同において個々の実存は死にながら復活して、永遠の絶対無即愛に摂取せられると同時に、その媒介となって自らそれに参加協同する。その死復活は師弟間の愛の鏡に映して自覚され、間接に永遠へ参じ不死を成就するといってよい。」(本書、三八三頁)と田辺は述べている。実存協同がこのように生者の世界を超えて死者にまで連なり、そして限りない死者が生者の世界に出現してきているものとされるとき、生者の世界における実存協同に一種の転調が生じる。そこには、それまでとは違った色調が現れてくる。人と人との関わりのうちにこの世をこえた永遠とも言うべき次元が

開かれてくる。魂の不死や永世といった事柄が考えられうるような世界がそこに生じてくる。田辺はそのような世界への展望を、死者と生者との関わりに思いを致すことにおいて開いているのである。

このような、死者を包み込んだ実存協同の世界の展望が田辺に開かれてきたことの背後には、夫人の死以来の田辺の心境が深く関係していると言われている。このことは生前の田辺に親しかった多くの人々が語っているところであるが、例えば、西谷は自分の憶測に過ぎないと断って、その辺の事情を次のように語っている。「御夫人は、ご存じかとおもいますが、多年にわたって献身的に先生に尽くされて、北軽井沢の山の中で病気になられ、長い間寝たきりでおられたわけですが、その御夫人がなくなった後で、先生がひとり遺骨とともに暮らしておられた間に、その追憶のなかから、次第に強い実在感をもって、なくなられた方がありありと浮かびでてきたということがあるのではないか。［幽明境を異にす］という言葉がありますが、幽界と明界との境が段々なくなって、死んだものと生きたものとの間を隔てている冥いかべが次第に透明になる。死んだ人がなにか非常な現実性をもって生者の心に現前してくる。同時に、生きている者の現存在がその死者の現存している次元にまで延び入ってゆくといいますか、その次元に参加してゆくといいますか、要するに、死んでいる者と生きている者との境、幽明の境というものが、だんだん薄らいで来て、死者の世界が生者の世界と入り交じってくる。なにかそういうふうなことが想像されるのであります。」そして、「実存協同というものが［聖徒の交わり］という概念と結び付けられ、そこでの感応道交といわれるところには、昔の聖徳太子も引かれた「世界虚仮、唯物是真」、仏と仏の世界というものだけが本当にリアルな真実だという感じがどことなくただよってくるような感

じすら致します。」(西谷啓治著作集第九巻、二八五頁）と述べている。

このような「実存協同の世界」に思いを致してゆくとき、そこから幾つかの新局面が開かれてくる。最後のそのことに触れておきたい。

(1) 一つは、「実存協同」という概念が深まることによって、田辺においてキリスト教の「神の国」の概念が一段と深化したということである。田辺はかつて『キリスト教の弁証』(これは懺悔道としての哲学の後に出たものであるが）において、「神の国の到来を説くイエスの立場」と「イエスを救い主キリストとして信じるパウロの立場」とを区別し、パウロの立場は「キリストが信じた宗教」を「キリストを信じる宗教」へと変えたものとして批判した。パウロの立場は、「神の国」の到来に向けての社会的実践ではなく、キリストとの合一や一体化を望む神秘主義であるとして批判し、救い主キリストへの信仰ではなく、イエスが説いた「福音信仰」にキリスト教の根幹があるとして、パウロからイエスに戻らなければならないと言われ、そこから第二次宗教改革の必要ということも言われたのである。しかし、今やパウロの立場に対する田辺の理解が変わってくる。それは、パウロの「救い主キリストを信じる」立場の真意は、キリストとの神秘主義的な合一や一体化にあるのではなく、キリストと共に生き、キリストと共に死ぬということ、つまり、キリストとの霊の自他相入、愛の協同にあるということ、したがって、パウロにおいて、キリストを信じるという形でキリストとの実存協同があり、そのような形で「神の国」が生きられているのだという理解である。イエスの説いた「神の国」の福音はパウロにおいて廃

られたのではなく、むしろ、自己の実存に内面化され具体化され、自己の足下に生きられているものと捉えられることになったのである。死者も含めた諸々の実存の交互態とも言うべき神の国が、キリストと一つという仕方で生きられているのだ、ということが明らかにされて、田辺は以前の自分の考えが至らなかったとして撤回している。

（2）このような愛の協同体としての「神の国」を、田辺は「モナドロジー的実存協同」という概念によって捉えている。このモナドロジー的という言葉によって、田辺は、個と個との協同ないし響き合いが渦流を描きながら重層的に無限の広がりと深さにおいて進展してゆく様を表している。（西谷啓治の説明を借りるならば）AがBに復活し、BがCに復活すると、AがCに復活している。そして、CがDに復活するとA、BがDに復活する。そのような仕方で、実存協同は反復的に無限に拡張してゆく。そこに一切が相互に働き合い、響きあう「モナドロジー的な実存協同」があり、神の国における愛の協同体はそのような形で考えられるのである。

しかし、また田辺は他方では、この「モナドロジー的な実存協同」ということで仏教の「菩薩道」を考えている。『キリスト教の弁証』の時期では、田辺は、出離的な仏教よりも、現実の歴史社会と関わり、その中で働くキリスト教の隣人愛の立場をより高いものとして評価していたが、「死の哲学」の時期になって、仏教の菩薩道がキリスト教の隣人愛よりも高いものとして捉えられている。菩薩とは、仏になる資格を備えながら、仏になることを断念して他の衆生を度することを優先する存在のことであるが、この菩薩としての在り方がより高いものとして捉えられている理由は、そこにおいて否定や無、つ

まり死による媒介がより徹底した形で現れているからである。自らの直接的な救いを断念した存在は、正覚へと向けるべきエネルギーを他を度することへと向け、かくして、それは実存から実存へと水平の方向に無限に伝播してゆく。そのような菩薩道において、無即愛とも言うべき如来の命が、地下水のように、個を媒介として、個から個へと果てしなく伝わってゆく有り様が「モナドロジー的実存協同」と言われるのである。そこでは、如来の命、あるいは無即愛は、無始爾来、一切の人間存在を包み込みつつ、一切の人間を貫いて流れている「阿頼耶識」のごときものとなる。そのような「阿頼耶識」の流れと一体となり、それを貫いて流れている無即愛が内側から深く自覚されてくると、例えば、浄土教で言われるような、一切の人間存在の根源の働き、これを生かし支えているものとしての「法蔵菩薩の本願」と言われるものとなってくると言いうるように思う。田辺は「モナドロジー的実存協同」の世界を「無即愛の象徴」として捉えているが、「無即愛の象徴」のうちにそのような「阿頼耶識」や「法蔵菩薩の本願」も入れて考えると、無即愛は限りない広さと深さをもったものとして現れてくることになる。日月星辰や天地山河は悠久の昔からその偉大な姿を有しているが、しかし雄大なのは日月星辰や天地山河だけではない。個々の生物や人間を貫いて、悠久の昔から現在にまで流れ、持続してきている生命もまた天地山河に劣らず偉大なものである。生死交徹する実存協同の世界の背後には、そのような無数の個から個へという形で展開し伝播されてきた生命の流れがあり、その生命の流れが内から摑まれ自覚されたところに無即愛の象徴としての「モナドロジー的実存協同」の世界を見ることができるようにも思う。

無即愛の象徴としての実存協同の世界はまた、宇宙論的な視野において見ることもできる。それは絶

対無とも言うべき天空において無数の星々が相互に照らし合い、合図し合って一つの配置（星座）を描き出しているような感がある。田辺の晩年の死の哲学は、そのようなオルフェウス的な世界において自己を捉え理解していた感がある。

（3）実存協同の思想と結び付いている第三の問題は、その協同を成り立たしめる場所としての記憶の問題である。さきに触れた「阿頼耶識」とは記憶の世界であるが、神の国や浄土といわれるような世界も記憶の世界と不可分である。記憶の世界の固有性は、歴史的時間とは異なった種類の時間がそこにあるということである。歴史的時間においては人間は一瞬の過去にも帰ることはできないが、人間は記憶においては過去に帰ることができる。歴史においては死者は過ぎ去って帰らず、歴史にとどめおかれた死者の遺産や記録は逆に死者が去って永久に不在であることを示している。したがって、我々が死者に出会い、死者が生者に復活して両者の間に交流が可能となるためには、歴史的時間とは異なった時間が人間になければならない。それが記憶である。諸々の出来事がただ抜け殻としてだけ保存されている歴史的世界とは異なって、記憶の世界においては事柄はその現身性において現れる。「モナドロジー的実存協同の世界」はそのような記憶の場所におかれることによって成り立つように思われる。

我々が記憶において過去に帰ることができる、ということは、記憶が時間を超過したものであること、人間における「永遠の現れ」であることを意味している。記憶の世界に深い思いを致したアウグスチヌスが、人間が神に触れることができるのは記憶の世界においてであると述べているのも、そこに理由があるのである。永遠に忘れ去られるというのが誌史的時間であるが、永遠に忘れ去られることがない、というの

が記憶の世界である。人間はこの二つの時間の狭間に生きている。

死に逝くものの不安は、自分が永久に忘れ去られることだとティリッヒは述べている。そして、永世とは自分が永遠に見捨てられていないということの確信だという。田辺の「生死交徹する実存協同」の世界に深く思いを致してゆくと、どこかでそのような永世の確信と深く繋がっているところがあるように思われる。

田辺 元 略年譜

一八八五年（明治十八年）
二月三日、東京に生まれる。

一九〇四年（明治三十七年）
七月、第一高等学校理科卒業。

一九〇八年（明治四十一年）
七月、東京帝国大学文科大学哲学科卒業。同月、同大学大学院入学。母校城北中学校にて英語の教鞭をとる。

一九一二年（大正元年）
東京帝国大学大学院退学。

一九一三年（大正二年）
東北帝国大学理学部講師に就任。

一九一五年（大正四年）
十一月、『最近の自然科学』を岩波書店から出版。

一九一六年（大正五年）
二月十四日、蘆野敬三郎次女ちよと安倍能成夫妻の媒酌により結婚。六月、ポアンカレ『科学の価値』を岩波書店から翻訳出版。

一九一八年（大正七年）
七月、「数理哲学研究」により文学博士号を得る。九月、『科学概論』を岩波書店から出版。

一九一九年（大正八年）
八月、西田幾多郎の招きにより京都帝国大学文学部助教授に就任。

一九二一年（大正十年）
三月、「『氷魚』を読む」を『アララギ』に寄稿。この年、『アララギ』（一、二、三、六、七、九月号）に短歌を発表。その後、発表はしなかったが、作歌は生涯つづく。

一九二二年（大正十一年）
一月、文部省在外研究員としてヨーロッパに留学。初めベルリン大学、後にフライブルク大学においてエートムント・フッサールに学び、マルティン・ハイデッガー、オスカー・ベッカーなどと交わる。この頃、『岩波哲学辞典』（十月刊）に執筆。

一九二四年（大正十三年）
一月、帰朝。

一九二五年（大正十四年）
五月、『数理哲学研究』を岩波書店から出版。

一九二七年（昭和二年）
京都帝国大学文学部教授に就任。

一九二八年（昭和三年）
四月、プランク『物理学的世界像の統一』を岩波書店から翻訳出版。

一九三〇年（昭和五年）
五月、「西田先生の教を仰ぐ」を『哲学研究』に発表。

一九三二年（昭和七年）
一月、『ヘーゲル哲学と弁証法』を岩波書店から出版。

一九三三年（昭和八年）
十月、「危機の哲学か哲学の危機か」を三回に分けて『朝日新聞』に連載。十二月、『哲学通論』を岩波書店から出版。

一九三五年（昭和十年）
十月〜十二月、「種の論理と世界図式」を『哲学研究』に発表。

一九三七年（昭和十二年）
十月、「『種の論理』に対する批評に答ふ」を『思想』に発表。十一月、『哲学と科学との間』を岩波書店から出版。

一九三九年（昭和十四年）
五月、『正法眼蔵の哲学私観』を岩波書店から出版。

一九四三年（昭和十八年）
五月、京都帝国大学「月曜講義」で「死生」を講演。

一九四四年（昭和十九年）
十二月、『私観教行信証の哲学』を出版。特殊講義、「懺悔道」。

一九四五年（昭和二十年）
三月、京都帝国大学文学部教授退官。以後群馬県北軽井沢大学村に居住。

一九四六年（昭和二十一年）
一月、「日本民主主義の確立」を『潮流』創刊号に発表。三月、京都大学名誉教授。四月、『懺悔道としての哲学』を岩波書店から出版。六月、『政治哲学の急務』を筑摩書房から出版。

一九四七年（昭和二十二年）
一月、『改訂版政治哲学の急務』を筑摩書房から出版。五月、学士院会員。十一月、『種の論理の弁証法』を秋田屋から出版。十二月、『実存と愛と実践』を筑摩書房から出版。

一九四九年（昭和二十四年）
七月、『哲学入門―補説第一、歴史哲学・政治哲学』を筑摩書房から出版。

一九五〇年（昭和二十五年）
四月、『哲学入門―補説第二、科学哲学認識論』を筑摩書房から出版。十一月、文化勲章受章。

一九五一年（昭和二十六年）
三月、『ヴァレリイの芸術哲学』を筑摩書房から出版。妻ちよ死亡。同年、文化功労者。

一九五二年（昭和二十七年）
四月、『哲学入門―補説第三、宗教哲学・倫理学』を筑摩書房から出版。

一九五四年（昭和二十九年）
十一月、『数理の歴史主義展開』を筑摩書房から出版。

一九五五年（昭和三十年）
五月、『理論物理学新方法論提説』を筑摩書房から出版。十月、『相対性理論の弁証法』を筑摩書房から出版。

一九五七年（昭和三十二年）
六月、西独フライブルク大学創立五百年祭に際して同大学名誉博士号授与。この年から翌年にかけて、「死の哲学」に関する論文が書かれたと思われる。

一九五八年（昭和三十三年）
五月、「メメント モリ」を『信濃教育』に発表。

一九六一年（昭和三十六年）
一月、脳軟化症発病。群馬大学中尾内科に入院。八月、『マラルメ覚書』を筑摩書房から出版。

一九六二年（昭和三十七年）
四月二十九日午後七時四十六分逝去。遺言により、蔵書八千八百三十七冊中、和漢書六百五冊、洋書八百七冊は京都大学へ、他の蔵書および宅地と建物は群馬大学に遺贈。十一月、「生の存在学か死の弁証法か」を『哲学研究』に掲載。

一九六三年（昭和三十八年）
三月、『田辺元全集』刊行はじまる。全十五巻。六月二日、北軽井沢大学村の宅地内に記念碑建立。

ハ行

マ行

ヤ行

ラ行

タ行

ナ行

事項索引（アイウエオ順）

＜項目が一般的で、掲示個所が50頁を越えるものについては、索引として挙げる意味はほとんどないであろう。しかし、どのような項目がこれに該当するかを示すことには、意味があると思われる。そこでこれらの項目については頁数を挙げずに、名称のみを示した。＞

ア行

カ行

サ行

第三巻編者紹介

長谷　正當（はせ　しょうとう）

1937年　富山県に生まれる
1960年　京都大学文学部卒業
1965年　京都大学大学院文学研究科（宗教学専攻）博士課程修了
1966年　京都産業大学講師
1975年　京都大学文学部助教授
1989年　京都大学文学部教授
1989年　文学博士（京大）
現　在　京都大学大学院文学研究科教授
主要著書に『思想史の巨人たち』北樹出版、『象徴と想像力』創文社、
『現代宗教思想を学ぶ人のために』(編著) 世界思想社、その他

京都哲学撰書　監修 上田閑照
編集 大峯　顯　長谷正當　大橋良介

第三巻　田辺　元「懺悔道としての哲学・死の哲学」
2000年1月25日　初版第一刷発行

第三巻編者 —— 長谷　正當
発 行 者 —— 境　台二（一燈園）
発 行 所 —— 株式会社燈影舎
京都市山科区四ノ宮川原町21　郵便番号607-8027
電話(075)581-5104　FAX(075)583-2355　振替 01040-1-14575
印　　刷 —— 株式会社燈影舎印刷事業部
製　　本 —— 大日本製本紙工株式会社

ISBN4-924520-47-0 C1310　Printed in Japan